

Comparative Analysis of Public Good from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi and Stuart Mill

Morteza. Sakhravi¹, Rasoul. Berjisian^{2*}, Hamed. Ameri-Golestani³

¹ PhD Student, Department of Political Science, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran

² Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Farhangian University, Isfahan, Iran

³ Assistant Professor, Department of Political Science, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

* Corresponding author email address: rslberjisian@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Sakhravi, M., Berjisian, R., & Ameri-Golestani, H. (2024). Comparative Analysis of Public Good from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi and Stuart Mill. *Journal of Social-Political Studies of Iran's Culture and History*, 3(2), 32-57.



© 2024 the authors. Published by Iran-Mehr: The Institute for Social Study and Research. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

ABSTRACT

The public good is a topic that has been extensively addressed throughout the history of political philosophy. Aristotle uses the idea of the "public good" as the basis for his distinction between "right" constitutions, which lead to the common benefit, and "wrong" constitutions, which benefit the rulers. The utilitarian thinker, Stuart Mill, believes that the most important public good is the act or rule of action. He considers the public good acceptable only if it leads to the dominance of good over evil in the world at least as much as any other option. Therefore, the criterion for evaluating any action is the increase or decrease in the level of happiness and satisfaction of society. In Islamic thought, from the perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi, the key to understanding the public good is the evaluation of human actions. He believes that before understanding the public good, one must have an understanding of the types of pleasure and their relationship to interests. A person can reach an understanding of the public good if they comprehend the source of moral goodness and badness and if their intellect can discern the difference between benefit and harm, seeking the public good without mixing it with harm and not merely judging with the aim of achieving material and worldly benefits. This article uses a comparative analytical method to examine the views of these two thinkers.

Keywords: public good, pleasure, harm, interest, Mesbah, Stuart Mill.

EXTENDED ABSTRACT

Mill's utilitarian philosophy posits that the public good is synonymous with actions or rules that maximize happiness and minimize suffering. For Mill, an action is morally acceptable if it produces as much or more happiness and satisfaction for society as any alternative action. This utilitarian approach underscores the importance of consequences, emphasizing that the ethical value of an action is determined by its contribution to overall societal well-being.

In contrast, Ayatollah Mesbah Yazdi's perspective is deeply rooted in Islamic thought, which necessitates a comprehensive understanding of human actions and their moral implications. Yazdi argues that to discern the public good, one must first understand the types of pleasure and their relationships to interests. This understanding is not merely about seeking material benefits but involves discerning the moral goodness or badness of actions, seeking to benefit without harm (Misbah Yazdi, 2014).

The comparative analysis in this study highlights fundamental differences and some convergences between these two philosophies. Both Mill and Yazdi agree on the importance of happiness and ethical conduct in achieving the public good. However, Mill's focus is more on the collective happiness derived from individual actions, while Yazdi emphasizes a holistic approach, integrating material and spiritual well-being (Misbah Yazdi, 2014). This holistic approach considers the ultimate goal of human actions as achieving moral and spiritual perfection, which is central to Islamic teachings.

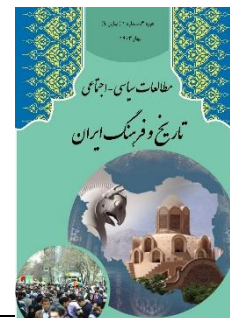
Mill's utilitarian framework is built on the principle that actions should aim to achieve the greatest happiness for the greatest number. This principle not only applies to individual actions but also extends to social and political institutions, which should be structured to promote the overall happiness of society (Reisch, 2018). Mill's philosophy suggests that ethical decisions should be guided by the outcomes they produce, thus placing significant weight on empirical and measurable benefits.

Conversely, Ayatollah Mesbah Yazdi critiques this empirical approach, suggesting that it lacks a deeper moral and spiritual dimension. Yazdi's philosophy incorporates a theological aspect, where the public good is aligned with divine will and ethical principles derived from Islamic teachings. He argues that true happiness and the public good cannot be achieved solely through material gains but must include spiritual and moral dimensions that guide human actions toward ultimate perfection (Misbah Yazdi, 2022).

The implications of these differing views are profound in policy-making and governance. Mill's utilitarianism can lead to policies aimed at maximizing economic and social welfare, often measured in quantifiable terms such as GDP or happiness indices. In contrast, Yazdi's approach would advocate for policies that not only aim at material prosperity but also ensure moral and spiritual development, thus fostering a more balanced and holistic form of societal progress (Mohammad Taqi Misbah Yazdi, 2013).

In conclusion, while both John Stuart Mill and Ayatollah Mesbah Yazdi provide valuable frameworks for understanding the public good, their approaches reflect their distinct philosophical and cultural backgrounds. Mill's utilitarianism offers a pragmatic approach to ethics centered on happiness and material well-being, suitable for modern secular societies. In contrast, Yazdi's perspective brings a spiritual and moral depth to the discourse on public good, emphasizing the integration of ethical and spiritual growth with material prosperity, reflective of Islamic philosophical traditions. This comparative analysis underscores the importance of context and foundational beliefs in shaping our understanding of

the public good and highlights the need for inclusive and comprehensive approaches in public policy and ethical deliberations.



تحلیل و بررسی تطبیقی خیر عمومی از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و استوارت میل

مرتضی سخراوی^۱، رسول برجیسین^{۲*}، حامد عامری گلستانی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: rslberjisian@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی/اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

سخراوی، مرتضی،، برجیسین، رسول، و عامری گلستانی، حامد. (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی تطبیقی خیر عمومی از دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و استوارت میل. *مطالعات سیاسی-اجتماعی تاریخ و فرهنگ ایران*، ۳(۲)، ۵۷-۳۲.



© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

خیر عمومی موضوعی است که در طول تاریخ فلسفه سیاسی بسیار به آن پرداخته شده است، ارسطو از ایده «خیر عمومی» به عنوان مبنای تمایز خود، بین قوانین اساسی «درست»، که به نفع مشترک منجر می گردد و قوانین اساسی «نادرست»، که به نفع حاکمان است، می پردازد. اندیشمند اصالت فایده، استوارت میل، معتقد است که مهمترین خیر عمومی، عمل یا قاعده عمل است. وی تنها در صورتی خیر عام را قابل پذیرش می داند که آن خیر، حداقل به اندازه هر گزینه دیگری، به غلبه خیر بر شر در سراسر جهان منجر شود. بنابراین، معیار ارزیابی هر عملی، افزایش یا کاهش سطح شادکامی و رضایت جامعه است و در اندیشه اسلامی از دیدگاه آیه الله مصباح مجور شناخت خیر عمومی را ارزش گذاری افعال انسان می دانند و معتقدند قبل از ورود به شناخت خیر عمومی، می بایست شناختی نسبت به اقسام لذت و رابطه آن با مصلحت پیدا نمود و انسانی می تواند به شناخت خیر عمومی برسد که منشأ حسن و قبح عقلی را درک نموده و عقل آن بینش بین مصلحت و مفسده را تشخیص دهد و خیر عمومی را بدون آمیخته با مفسده بخواند و فقط با هدف رسیدن به منافع مادی و دنیوی حکم نماید در این مقاله با روش تحلیل تطبیقی به بررسی آرای دو اندیشمند پرداخته شده است.

کلیدواژگان: خیر عمومی، لذت، ضرر، مصلحت، مصباح، استوارت میل.

مقدمه

خیر عمومی از دسته مباحثی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان رشته‌های اجتماعی و سیاسی قرار گرفته است و همراه با پیشرفت بشری و ایجاد مسائل متفاوت، شیوه‌های رسیدن به خیر عمومی نیز متفاوت می‌گردد. لذا می‌توان آن را جزو موضوعاتی در نظر گرفت که در مسائل روز جامعه بصورت مداوم و مستمر انسان امروزی با آن برخورد می‌نماید، لذا ضروری است که ابعاد آن در مقاطع زندگی انسان‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد، یکی از عواملی که سبب ایجاد تفاوت عمده در تشخیص خیر عمومی توسط نظریه پردازان این حوزه می‌گردد، موضوع تفاوت نظام ارزش‌ها و باورهای نظریه پردازان و اندیشمندان است که بعنوان عامل تاثیر گذار در شناخت خیر عمومی می‌شود، از این رو تشخیص خیر عمومی در مواجه با پدیده‌های اجتماعی و سیاسی در صورت عدم شناخت لازم سبب ایجاد تبعات جبران ناپذیری خواهد شد از سویی دیگر نیز می‌توان شناخت آن را برای سیاستگذاری و قانون گذاران یک حکومت ضروری دانست زیرا تنها با شناخت صحیح شیوه‌های رسیدن به خیر جمعی می‌توانند جامعه را به سمت تکامل و پیشرفت هدایت و راهنمایی نمایند. مفهوم "خیر عمومی" از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است، به گونه‌ای که بسیاری از اندیشمندان، در توضیح ویژگی‌ها و شاخص‌های یک دولت کارآمد و کارا، تحقق خیر عمومی را شرط اصلی دانسته‌اند. مطالعات نظری نشان می‌دهد که خیر عمومی در واقع چتری فراگیر است که تمام امور و اقدامات خیرخواهانه‌ای را در بر می‌گیرد که از طریق مشارکت جمعی توسط اکثریت جامعه دنبال می‌شوند و مطلوب، خواستنی و عام هستند. این مفهوم، دربرگیرنده عمومیت، اشتراک و خیریت است و به صورت سنتی به نفع و صلاح جامعه و افراد تمام می‌شود. خیر عمومی همواره برای فرد و جامعه مطلوب است، اما سایر خیرات ممکن است در برخی مواقع خیر و در برخی دیگر بی‌خیر باشند. خیر عمومی موضوعی است که در طول تاریخ فلسفه سیاسی بسیار به آن پرداخته شده است، ارسطو از ایده «خیر عمومی» به عنوان مبنای تمایز خود، بین قوانین اساسی «درست»، که به نفع مشترک همه هستند، و قوانین اساسی «نادرست»، استفاده کرده که به نفع حاکمان هستند، اشاره کرده است. در طول تاریخ، اندیشمندان و متفکران معتقد بوده‌اند که وظیفه اصلی حکومت باید تأمین خیر و منفعت عمومی باشد. این باور در بسیاری از متون سیاسی و اجتماعی باستان و معاصر بازتاب یافته است. از زمان یونان باستان، بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان، مصلحت عمومی را به عنوان معیار اصلی حکومت و قوانین عادلانه مطرح کرده‌اند. در این راستا، سیسرو در دوران باستان، اصل "خیر مردم باید قانون برتر باشد" را مطرح کرد که متفکران بعدی نیز بر آن تأکید ورزیده‌اند. به‌طور کلی، گفتمان عمومی بر این باور استوار بوده که حکومت باید در راستای تأمین منافع مردم و خیر عمومی گام بردارد و این اصل، بنیان اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی در طول تاریخ بوده است. این تفاوت دیدگاه در خصوص مفهوم و ماهیت خیر عمومی وابسته به نوع مکاتب فکری اندیشمندان و متخصصان این حوزه است از این رو استوارت میل را می‌توان به عنوان یکی از نماینده‌های مکاتب فایده گرایی غربی با گرایش اخلاقی درنظر گرفت که در زمان خود تعریف خاصی را از لذت گرایی و ماهیت خیر عمومی به جامعه خود را ارائه نموده است که هم اکنون نیز این نظریه پایه گذار بسیاری از قوانین جوامع شده است از طرفی نقدهای بسیاری جدی به ساختار این نظریه از سوی اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی وارد شده است، آیه الله مصباح بخوبی توانسته ضمن بازتعریف معنا و مفهوم لذت و شناخت و تشخیص خیر عمومی به تمامی ابعاد این نظریه بپردازد. دو اندیشمند در مقولاتی مانند تعریف لذت و ماهیت خیر عمومی و همچنین شناخت افعال درست از نادرست و بکارگیری اخلاقیات در رسیدن به اهداف اعمال دارای فصل مشترک از نظریات هستند که بخوبی تفاوت دیدگاه‌ها و نظراتشان قابل تحلیل و بررسی است.

هدف پژوهش حاضر تحلیل و بررسی مقایسه‌ای خیر عمومی از دیدگاه مصباح یزدی و استوارت میل است. و پرسش مقاله پیش رو عبارت است از این که عمده نقاط اشتراک و افتراق اندیشه سیاسی استوارت میل و آیه الله مصباح در خصوص خیر عمومی چیست؟ این مقاله

فرضیه‌ای را ارائه می‌دهد که استوارت میل و آیه الله مصباح بطور کلی در خصوص موضوعانی مانند وجود لذت‌گرایی در انسان و لزوم رعایت اخلاق در افعال و مهم بودن پیامدها در مفهوم خیر عمومی در جامعه اشتراک نظر دارند و در مورد تعریف اخلاق و معنی لذت‌ها و انگیزه انجام دادن افعال و شناسایی ارزش افعال اختلاف نظر دارند. اهمیت اثبات این فرضیه در پژوهش ذیل در این است که در سیاستگذاری عمومی و تدوین قوانین جوامع می‌بایست با دیدگاهی آینده پژوهانه به تمامی ابعاد مصلحت‌ها و تصمیمات مهم توجه نمود و از سطحی‌نگری و شتابزدگی اجرای اعمال و سیاست‌های مضر جلوگیری به عمل آورد و از سوی دیگر شناخت و تشخیص خیر عمومی به قانون‌گذاران کشورها کمک خواهد نمود که ضمن در نظر گرفتن منافع مادی و دنیوی، به کمالات و رشد تعالی انسانی نیز توجه نمایند.

مفهوم شناسی

خیر عمومی

واژه «منفعت» در لغت به معنای سود، بهره و فایده آمده است. این واژه همچنین به معنای حاصل و عائد و در مقابل مضرت است. (Dehkhoda, 1999) مفهوم "خیر عمومی" همواره یکی از مباحث چالشی و بنیادی بوده است که متفکران در حوزه‌های اندیشه سیاسی و اقتصاد سیاسی بر سر آن بحث و چالش داشته‌اند. (ریچ، ۲۰۱۸). مفهوم "خیر عمومی" از اهمیت بسزایی در فلسفه سیاسی برخوردار است. این مفهوم نقش مهمی در تفکر فلسفی درباره ابعاد عمومی و خصوصی زندگی اجتماعی ایفا می‌کند. تصور می‌شود که زندگی عمومی در یک جامعه سیاسی شامل تلاش مشترک بین اعضا برای حفظ امکانات خاص به منظور تحقق منافع مشترک است. در مقابل، "زندگی خصوصی" شامل پیگیری هر یک از اعضای جامعه برای تأمین اهداف شخصی متمایز از برنامه‌های جمعی است (Finnis, 2011). در فلسفه و اخلاق «خیر عام یا خیر عمومی به نوعی از خیره یا خوبی گفته می‌شود. که برای بیشتر اعضای یک جامعه سود بخش است. این که چه چیزی خیر با خوبی است و برای بیشتر افراد یک جامعه سود بخش است ممکن است در طول زمان با در جوامع مختلف تغییر کند (Yuengert, 2009). استنفورد در توضیح خیر عمومی آورده است که تسهیلات و منافع مربوطه با هم یک منافع مشترک را تشکیل می‌دهند و به عنوان یک دیدگاه مشترک برای انسجام سیاسی به کار می‌روند (Stanford, 2017).

یک محقق کاتولیک از دیدگاه مسیحیت بر این باور است که منافع عمومی که از نتایج مشترک تاریخی به دست می‌آید خواستار احترام به تعدد جامعه انسانی است و چنین احترامی باید از نظر سیاسی قانونی و اقتصادی نهادینه و حمایت شود. این بدان معناست که حتی اگر خبرنهایی یک تعریف مطلق و مطلق خدا داشته باشد، دنبال کردن آن نیاز خوب، مستلزم تحمیل باور و عمل مسیحی بر همه مردم نیست (اتزیونی، ۲۰۱۵). آکویناس شناسایی و معرفی خوبی را که همه اشخاص با واقعیت خداوند در جستجوی آن هستند دنبال کرده است. سنت توماس نیز معتقد است خیر عالی، یعنی خدا، که خیر مطلق است زیرا خیر همه چیز به خدا بستگی دارد. بنابراین خیر هر یک از شخصیت‌ها به خوبی با دیگران در جامعه مرتبط است و بالاترین خوب بودن در زندگی همه چیز را در خود خدا دیدن است. بنابراین برای توماس آکویناس پیگیری خیر عمومی فرمان دوگانه کتاب مقدس را برای دوست داشتن خدا با تمام قلب ذهن و روح خود و دوست داشتن همسایه خود به عنوان امر عمومی خوب دنبال کرده و لازم می‌داند (Riordan, 1996).

مفهوم "نفع عمومی" یکی از مهم‌ترین مبانی در نظریه‌های اندیشه‌های حقوقی کشورهاست، بررسی نظریه‌های گوناگون پیرامون منافع عمومی در حقوق عمومی و اندیشه سیاسی غرب، و شناخت مبانی، ضوابط و مراجع تشخیص آنها، و از سویی دیگر تحقیق در خصوص نظریه "مصلحت عمومی" در مذهب شیعه و شناخت تفاوت‌های محتوایی و کاربردی نظریه‌ها مطرح شده در این زمینه، و همچنین درک میزان تأثیرپذیری نهادهای حکومتی در حقوق عمومی کشورها بخصوص کشورهای اسلامی مانند ایران در خصوص نظریه‌های دینی و غیردینی،

بخشی از تبیین مفهوم "خیر عمومی" محسوب می‌شود. علاوه بر این، مفاهیم کلیدی دیگری مانند مصلحت عملی، پراگماتیسم، مصالح فقهی، مصالح عرفی، مصلحت نظام، خرد جمعی، عدالت و مصلحت، حق و مصلحت، عقلانیت و منافع عمومی دولت با این مفهوم مصلحت در یک منظومه اساسی قرار می‌گیرند.

ارسطو در اندیشه‌های خود بر «خیر عمومی» تأکید کرده است. او این مفهوم را معیاری برای تفکیک قوانین اساسی «درست»، که به نفع همگان هستند، از قوانین اساسی «نادرست» که به نفع حاکمان است، قرار داده است. جان راولز نیز در تبیین مفهوم «خیر» معتقد است که عقلانیت میتواند یکی از ارکان بنیادین خیرهای عمومی محسوب شود.

بر اساس دیدگاه جان راولز، هستی انسان و تأمین نیازها و اهداف اساسی وی را می‌توان "خیر" تلقی کرد و عقلانیت را اصل سازمان‌دهنده نظام سیاسی و اجتماعی دانست. در تعریف لغوی "مصلحت عمومی"، آن را معادل "خیر عمومی" به کار برده‌اند؛ به این مفهوم که هرآنچه به نفع فرد، گروه یا جامعه باشد، مصلحت و منفعت عمومی محسوب می‌شود (Shaban Nia & Ghorbani, 2012). لغت "مصلحت" به معنای صلاح، خیر و صواب است و جمع آن "مصالح" است (Makram, 2000).

این در حالی است که برخی نظریه‌پردازان میان "مصلحت عمومی" و "مصالح عمومی" تمایز قائل شده‌اند. به عقیده آنان، مصلحت عمومی به معنای آنچه که برای همگان سودمند است، درحالی‌که مصالح عمومی شامل مجموعه‌ای از منافع و خیرهای عمومی است که ممکن است در برخی موارد با یکدیگر تعارض داشته باشند. بنابراین، تمایز میان این دو مفهوم اهمیت خاصی دارد (Makram, 2000). در برخی منابع اسلامی، مصلحت به معنای تدبیری است که دولت اسلامی برای تأمین منافع معنوی و مادی جامعه و در راستای اهداف اسلام اتخاذ می‌کند. در تعاریف دیگر مصلحت عمومی را به معنای خیر و نفعی دانسته‌اند که به طور فراگیر متوجه همه شهروندان در دنیا و آخرت می‌شود (Alidoost, 2021).

بر اساس نظریه فایده‌گرایی، به عقیده میل، اخلاق و سیاست باید بر اساس معیار حداکثر رساندن شادی و لذت عمومی طراحی شوند. از این منظر، کارها و نهادها باید به گونه‌ای باشند که در نهایت به افزایش سرجمع خوشبختی و رفاه مردم منجر شوند، این دیدگاه، شادی و لذت را به عنوان هدف اصلی اخلاق و سیاست مطرح می‌کند و معتقد است که تمام تصمیمات و اقدامات باید در راستای افزایش این شاخص ارزیابی و اتخاذ شوند (McIntyre, 2016). به عبارتی بهتر خیر عمومی در جامعه زمانی اتفاق می‌افتد که آن خیر سبب ایجاد شادی و لذت در مردم بشود.

لذت و ضرر

غزالی برای تعریف لذت و درد مقدماتی را بیان می‌کند. در مقدمه اول، او می‌گوید که لذت و درد ضرورتاً با ادراک مرتبط هستند؛ به گونه‌ای که اگر ادراکی تحقق نیابد، لذت و دردی نیز وجود نخواهد داشت. در مقدمه دوم، غزالی می‌گوید که ادراک انسان را در ابتدا باید به دو نوع تقسیم کرد:

۱. ادراک حسی یا ظاهری که مربوط به لذات حواس پنج‌گانه است.

۲. ادراک باطنی که همان ادراک عقلی و وهمی است.

و در مقدمه سوم بیان می‌کند که هر یک از این دو نوع ادراک، به اعتبار نسبت متعلقشان با قوه مدرکه، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. ادراک آنچه که موافق و ملایم قوه مدرکه است.

۲. ادراک آنچه که مخالف و منافی قوه مدرکه است.

۳. ادراک آنچه که نه ملایم و نه منافی قوه مدرکه است.

سپس غزالی پس از طرح این مقدمات، لذت و درد را چنین تعریف می‌کند: لذت عبارت است از ادراک ملایم، و درد عبارت است از ادراک منافی. و آنچه نه ملایم است و نه منافی، نه درد خوانده می‌شود و نه لذت. غزالی در ادامه می‌افزاید که درد صرفاً نتیجه ادراک منافی نیست، بلکه درد خود همان ادراک منافی است. همین مطلب درباره لذت نیز صادق است. بنابراین، ادراک اسم عام است که به سه دسته لذت، درد و آنچه نه لذت است و نه درد، تقسیم می‌شود. (Ghazali, 1427).

قرآن کریم از واژه‌هایی همچون «ضرر» که به معنای آسیب رساندن است و «اثم» که به معنای عمل نادرست و دور از پاداش است، در مقابل واژه‌های «نفع» و «منافع» استفاده کرده است. بنابراین قرآن در این زمینه در توضیح واژه ضرر اصطلاح و مفهوم خاصی ارائه نکرده است و این واژه‌ها را مطابق با معنای عرفی و لغوی به کار برده است؛ همان طور که در متون دینی و فقهی نیز به همین صورت به کار می‌روند. نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، مقایسه مفهومی واژه‌های «منفعت» و «مصلحت» است. آیا این دو واژه مترادف هستند یا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و اگر تفاوت دارند، این تفاوت در چیست؟ لغت شناسان معتبر عرب، از کاربرد واژه «نفع» و «منفعت» در تفسیر «مصلحت» پرهیز کرده اند و این امر دلیل خاصی دارد. تفسیر واژه «نفع» و «منفعت» به مفهوم «خیر» که معادل «مصلحت» است، این دو مفهوم را به هم نزدیک کرده و استفاده از هر یک به جای دیگری، با رعایت قواعد و ضوابط، مجاز است. اما در ذهن عموم، واژه‌های «مصلحت» و «مفسده» و مشتقات آن‌ها مفاهیم ارزشی و اخلاقی هستند، در حالی که «منفعت» و «ضرر» و مشتقات آن‌ها چنین نیستند. این تفاوت را می‌توان از رویکرد قرآن کریم و سایر متون دینی نیز استنباط کرد. هرچند لغت شناسان صریحاً «مصلحت» را به «منفعت» یا بالعکس ترجمه نکرده اند. به هر ترتیب، تفسیر «نفع» به «خیر» و «آنچه به نیکی کمک می‌کند»، بیان ویژگی برجسته آن است، نه مصداق انحصاری. بنابراین گاهی آن را به «آنچه به هدف مطلوب کمک می‌کند» تفسیر کرده اند. روشن است که مطلوب انسان گاهی نیک و گاهی غیر نیک است. در این نوشتار نیز، طبق همین رویکرد، واژه «مصلحت» در مقابل «مفسده» با لحاظ معنای ارزشی و واژه «منفعت» در مقابل «ضرر» بدون چنین مفهوم ارزشی به کار خواهد رفت (Alidoost, 2020).

ارزش افعال

واژه "ارزش" در زبان فارسی، ریشه در مصدر "ارزیدن" دارد و معانی گوناگونی چون قدر، مرتبه، شایستگی، برازندگی و قابلیت را در بر می‌گیرد. این واژه بیانگر ارزشمندی، ستودنی بودن و جایگاه شخص یا چیزی است (Moin, 1983). ارزش‌های اجتماعی، نگرش‌ها و گرایش‌های فردی را شکل می‌دهند. این ارزش‌ها، همان چیزهایی هستند که در جامعه مورد توجه و احترام قرار دارند و می‌توانند نیازهای مادی و معنوی انسان را برآورده سازند، حتی اگر به نظر فرد مطلوب یا نامطلوب باشند. ارزش‌های اجتماعی، در واقع معیارهای پذیرفته‌شده‌ای هستند که افراد را در جهت‌گیری‌های مشخصی سوق می‌دهند و ادراکات، احساسات و رفتارهای آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این ارزش‌ها، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در جامعه برخوردارند (Egbum, 1979). در تعریفی دیگر، «ارزش‌های اجتماعی را الگوهای کلی رفتار، احکام جمعی و هنجارهای کنشی می‌دانند که مورد پذیرش عمومی و خواست جامعه قرار گرفته‌اند. این ارزش‌ها، لزوماً از سایر انواع ارزش (شخصی، فرهنگی، قضایی و غیره) متمایز نیستند و شامل تمامی اقسام ارزش می‌شوند که افراد در زندگی اجتماعی خود با آنها سروکار دارند و اعضای یک جامعه در برابر آنها به نوعی هم‌رأی شده‌اند. به معنای محدودتر، گاه از ارزش‌های اجتماعی، تحت عناوینی چون ارزش‌های اخلاقی، فرهنگی یا دینی سخن به میان می‌آید که یکپارچگی اجتماعی را تقویت کرده و به گسترش پیوندهای مبتنی بر همبستگی می‌انجامند. بر این اساس، ارزش‌هایی چون عدالت، نوع‌دوستی، دیگرخواهی و مهربانی، در زمره ارزش‌های اخلاقی محسوب می‌شوند» و به عبارتی دیگر «ارزش عبارت است از اندیشه‌ها و تصورات آنچه در یک فرهنگ خاص به آن‌ها به عنوان خوب یا بد، متمایل یا غیرتمایل توجه دارد، در تعریف دیگر ارزش عبارت

است از ترکیبی از ایده ها، نگرش ها که طیف هایی را برای رجحان غرض ها و اعمالی که برای دست یابی به اهداف مورد نظر لازم است. در اختیار ما قرار می دهد» (Mohsenian Rad, 2012).

چارچوب نظری

الف) مبانی نظری

«خیر عمومی در اندیشه سودگرایان همچون جان استوارت میل، با مکاتب لذت گرایی دیگر متفاوت است. در واقع، این نگرش صورتی تعدیل شده و پالایش یافته از لذت گرایی اپیکوری به شمار می رود. سودگرایی نیز در حقیقت اصول و مبانی نظریه لذت گرایی اپیکوری را تأیید می کند؛ اما در عین حال تلاش می ورزد تا کاستی ها و نقص های آن را برطرف نماید.» (Misbah Yazdi, 2014). میل در توسعه نظریات بنیادین با قدری جرح و تعدیل در نظریه فایده گرایی، معیارهای اخلاقی را نیز در ارائه نظریه خود و رسیدن به منفعت اجتماعی را مدنظر خود قرار می دهد از سویی دیگر اساس مطرح کردن نظریه فایده گرایی یا تعبیری دیگر انگیزه نظریه اولیه جرمی بنتام که به منظور اصلاح حقوق و قانون گذاری است که با هدف رسیدن جمعی به خیر عمومی مطرح شده بود با این نظر که قوانینی و اعمالی مورد قبول هستند که بیشترین لذت را به بیشترین جمعیت برسانند. اما، به طور کلی، سودگرایی به عنوان نظریه ای اخلاقی معتقد است که اصل سود تنها معیار نهایی صواب، خطا و تکلیف اخلاقی است. به عبارت دیگر، اصل سود بر این اصل استوار است که در تمامی رفتارهای اخلاقی خود، باید همواره به دنبال حداکثرسازی سود جمعی و گروهی باشیم. به گونه ای دیگر، اصل سود بر این نکته تأکید دارد که ما در همه اعمال خود باید در جستجوی آن باشیم که بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر (یا کمترین غلبه ممکن شر بر خیر) را در کل جهان، یا حداقل در جامعه خود، محقق سازیم. بنابراین، هدف سودگرایی فراتر از تأمین لذت و منفعت فردی است و به دنبال تحقق حداکثر خیر و سود عمومی است؛ موضعی که آن را از دیدگاه های لذت گرایی متمایز می کند (Misbah Yazdi, 2014). میل جهت رسیدن به هدف خیر عمومی یک معیار داشت و آن بیشترین سعادت را برای بیشترین افراد است و اظهار می دارد که سودگرایی فقط همین اندازه بیان می کند که در مواردی که امکان این نحوه تصمیم گیری درباره نتایج وجود دارد، باید اصل سود را به عنوان یک معیار مورد استفاده قرار داد (McIntyre, 2016).

آیه الله مصباح در تعبیری با عنوان سعادت اجتماعی، به مفهوم خیر عمومی را اینگونه اشاره داشته اند که هدف اصلی حقوق، ایجاد یک زندگی اجتماعی آرام و متعادل برای مردم میباشد که با کمک قوانین و مقررات حقوقی و نظارت دولت تحقق مییابد. اما هدف نهایی اخلاق، دستیابی به سعادت ابدی و تکامل معنوی است که دامنه آن فراتر از مسائل اجتماعی است. از این رو، موضوعات حقوقی و اخلاقی با یکدیگر تداخل پیدا می کنند. یک موضوع خاص، هم از جنبه حقوقی (به دلیل تأمین سعادت اجتماعی و حمایت دولت) و هم از جنبه اخلاقی (به خاطر تأثیر بر سعادت ابدی و تکامل معنوی انسان) قابل بررسی است، مانند وجوب حفظ امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی، اگر رعایت این قاعده صرفاً به خاطر ترس از مجازات دولت باشد، فاقد ارزش اخلاقی است؛ هرچند از نظر حقوقی درست عمل شده است. اما اگر این قاعده به خاطر هدف والاتر اخلاقی انجام گیرد، عملی اخلاقی محسوب می شود (Mohammad Taghi Misbah Yazdi, 2013).

مبانی نظری مشترک مورد بحث دو اندیشمند را می توان در موضوعاتی همچون مفاهیم خیر عمومی، بررسی انگیزه های قانون گذاری در جوامع و همچنین شیوه های رسیدن به تصمیمات جمعی جست و جو نمود. با این حال، این مفاهیم را نمی توان بدون در نظر گرفتن زمینه های فکری و اندیشه ای دو اندیشمند مورد مطالعه و کنکاش قرار داد. علت رویکرد متفاوت این دو اندیشمند را باید در باورها و اعتقادات هستی شناسانه آنها جست و جو کرد. این اعتقادات و باورهای بنیادین است که در برخورد با پدیده های اجتماعی، منجر به ایجاد نتایج متفاوتی می گردد. این تفاوت ها در نهایت عامل بسیاری از سیاست گذاری ها و قانون گذاری های عمومی به شمار می روند.

بطوریکه نظریه پردازان حوزه علوم اجتماعی بر این باورند که تاثیر شخصیت و باورهای محقق بر یافته‌های علوم اجتماعی غیرقابل انکار است (Zarqa, 2010). طبق نظر زرqa، نظریه پردازان علوم اجتماعی معتقدند که تاثیر شخصیت و باورهای پژوهشگر بر یافته‌های علوم اجتماعی انکارناپذیر است. پژوهشگر در آثار خود به چهار انتخاب مهم اشاره می‌کند که هر پژوهشگر علوم اجتماعی با آن روبرو می‌شود و از طریق این انتخاب‌ها، ناخواسته قضاوت‌های ارزشی خود را وارد پژوهش می‌کند:

۱. انتخاب پیش فرض‌ها

۲. انتخاب موضوعات تحقیق و تحلیل از میان گستره موضوعات در دست بررسی در هر علم

۳. انتخاب متغیرها

۴. انتخاب روش‌ها و معیارهای آزمون و تأیید فرضیه‌ها

بنابراین، زمانی که پژوهشگری رویکرد اسلامی را در مطالعات خود در نظر بگیرد، نتایج متفاوتی را در حوزه خیرعمومی به دست خواهد آورد. این نشان می‌دهد که جهت گیری ارزشی پژوهشگر، بر یافته‌های حاصل از تحقیقات وی تأثیرگذار است.

ب) مفهوم خیر عمومی در اندیشه سیاسی استوارت میل

جان استوارت میل در تشکیل اندیشه سیاسی غرب بالاخص انگلستان در قرن نوزدهم نقش بسزایی دارد تأثیر او در زندگی سیاسی و اجتماعی آن کشور از هر لحاظ، از تربیت گرفته تا اصلاح قانون انتخابات و آزادی زنان، بسیار بوده است. نویسندگان فسیح و توانا، عالم اقتصاد و سیاست، فیلسوف و روانشناسی طراز اول بود و گذشته از این، منش راست و صریح او و عشق او به عدالت و آزادی به سخنانش تأثیر خاص می‌بخشید. از دیدگاه میل، ایده "بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد" شامل قضاوت‌های کیفی درباره انواع مختلف شادکامی بشری نیز می‌شود (مکلند ۱۳۹۷: ۲ / ۴۲۱). به نظر او، ارزش زندگی تنها به معیارهای کمی لذت محدود نیست؛ بلکه کیفیت لذات زندگی نیز در تعیین لذت‌های با ارزش زندگی دخیل هستند. زیرا اشتباه است وقتی در همه امور به کیفیت به اندازه کمیت توجه نمی‌شود و ارزش لذات صرفاً مبتنی بر کمیت باشد. (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۸ / ۴۵). میل مراد از "کمیت" را آن می‌داند که بیشترین سود و فایده را برای اکثر مردم به دنبال داشته باشد (کیملیکا، ۲۰۰۲: ۹). اصلی ترین صورت بندی‌های میل از اصل فایده، "فایده" اصلی است که می‌توان به کمک آن همه جنبه‌های زندگی را ارزشیابی کرد و آن را آزمون همه رفتارها قرار داد. او در فصل دوم رساله "فایده‌گرایی" آن را چنین تعریف کرد: "آیینی که فایده یا اصل بیشترین شادکامی را بنیان خود قرار می‌دهد، اعمالی درست اند که در جهت به بار آوردن ارتقای شادکامی باشند، و اعمالی نادرست اند که در جهت به بار آوردن تلخکامی باشند. منظور از "شادکامی" لذت است و منظور از "تلخکامی" درد و فقدان لذت، است (Misbah Yazdi, 2014).

ارمسون یکی از اولین کسانی است که افکار و اندیشه‌های جان استوارت میل را تشریح و تفسیر کرده است. او با تقسیم‌بندی مبانی فایده‌گرایی میل، چهار گزاره اساسی را مطرح می‌کند که به عنوان چارچوب فایده‌گرایی میل مطرح هستند:

۱. هر عمل زمانی درست است که با قاعده‌ای اخلاقی مطابقت داشته باشد و زمانی نادرست است که با قاعده‌ای اخلاقی مغایرت داشته باشد.

۲. معیار درستی هر قاعده اخلاقی این است که اگر محقق شود، هدف نهایی اخلاق، یعنی گسترش شادکامی عمومی را تحقق می‌بخشد.

۳. هدف نهایی اخلاق، گسترش شادکامی عمومی است. بنابراین قاعده اخلاقی مشروع و موجه، قاعده‌ای است که مراعات آن باعث افزایش میزان شادی عمومی می‌شود.

۴. اگر در موقعیتی خاص هیچ قاعده اخلاقی وجود نداشته باشد، نمی‌توان از درستی یا نادرستی اخلاقی سخن گفت، هرچند ممکن است بتوان آن عمل را با روش‌های دیگر ارزیابی کرد.

بنابراین، ارمسون با تقسیم‌بندی و تشریح این چهار گزاره، چارچوب فایده‌گرایی میل را ارائه می‌دهد که جزئیات اخلاق میل باید در این چارچوب درک و تحلیل شوند. (Ermson, 2002). طبق این نظریه زندگی تنها لذت و نبودن درد غایت مطلوب هستند. وی معتقد است آموزه فایده‌گرایان این است که خوشبختی مطلوب و یگانه مطلوب در مقام هدف و غایت است. بنابراین تصور وی از اصل فایده‌خوشبختی یا همان لذت و نبودن درد است و در نظریات میل این اصل ملاکی برای ارزیابی و ارزش‌شناختی در همه حوزه‌های عمل است و نه صرفاً عمل و ارزشیابی اخلاقی او در چارچوب فایده‌گرایی، «لذت‌طلبی» را هدف مناسب همه اعمال میداند و بنابراین لذت‌طلبی را بنیان نظریه اش قرار میدهد. خلاصه ایده فایده‌گرایی این است که کارها بایستی به گونه‌ای انتخاب شوند و نهادها به گونه‌ای طراحی شوند که در جهت افزایش سر جمع خوشبختی یا همان شادی و لذت در میان مردم باشد. انتخاب اینکه کدام عمل اخلاقی تر است معیار ترجیح این است که کدام عمل شادی و خوشی بیشتری ابتدائاً برای فرد و نهایتاً برای جامعه به همراه دارد. (میل، ۱۳۹۵: ۲۳). به عبارت دیگر مهمترین معیار این نوع فایده فقط در شادی و خوشحالی است؛ چرا که بر اساس مدعای اصلی آموزه فایده‌گرایی آنچه هدف و غایت مطلوب است فقط خوشی و خوشحالی است و تنها نشانه این مدعا عملاً خواسته. عموم مردم خواهد بود. زیرا مردم طالب خوشی و شادی هستند. (میل، ۱۳۸۸: ۱۱). البته بسیاری نیز فضیلت را می‌خواهند که آن هم به خودی خود خواستنی است و هیچ فایده‌گرایی نیست مگر اینکه فضیلت را مطلوب فی نفسه دوست بدارد و پذیرش این قول نیز عبور از خوشبختی نیست فضیلت بخشی از هدف نیست؛ ولی مستعد آن است و ابزاری برای رسیدن به خوشبختی است اما به تدریج جزء خوشبختی هم می‌شود (کابالدی، ۱۳۸۴: ۱۱۳). بنابراین میل به عنوان ادامه دهنده و تقویت کننده مکتب اصالت فایده لذت‌گرایی جرمی بنام همچون وی لذت‌گرایی را هدف همه اعمال دانسته و معتقد است اصل فایده سهم بزرگی در شکل‌گیری آموزه‌های اخلاقی داشته و حتی برای آموزه‌های منکران اعتبار اصل فایده نیز وجود دارد.

مسئله اخلاق در اندیشه‌های استوارت میل

میل در تعریف منفعت‌گرایی اخلاقی به عنوان مبنایی برای نظریه اخلاقی می‌گوید: «آن فلسفه زندگی که این نظریه اخلاق بر آن استوار است، غغ لذت و رهایی از درد تنها چیزهای مطلوبی هستند که می‌توانند هدف انسان باشند. همه چیزهای مطلوب، یا به این دلیل مطلوبند که لذتی در آنها نهفته است، یا به این دلیل که می‌توانند وسیله‌ای برای ارتقای لذت و پیشگیری از درد باشند.» (لی اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۰۳). از خصوصیات این اخلاق، آن است که فقط به لذات حیوانی محدود نمی‌شود و تنها ایده‌های لذت‌گرای اپیکورها مدنظر قرار نمی‌دهد، بلکه عقاید فضیلت‌مدار و فداکارانه رواقیان و مسیحیان نیز در نظر می‌گیرد، میل با تأکید بر جایگاه از خود گذشتگی، اخلاق منفعت‌گرایی را به‌گونه‌ای تشریح می‌کند که قدرت انسان را در فدا کردن بزرگ‌ترین خیرهایش برای خیر دیگران تشخیص می‌دهد. او رمز شاد زیستن را نیز در نوعی از اخلاق رواقی دانسته که فرد می‌تواند با وجود شرایط سخت جامعه، با داشتن اندکی خرسندی و رضایت، با آرامش زندگی کند. بنابراین، معیار خوشبختی در این اخلاق، خوشبختی همه است، نه تنها خوشبختی خود فرد باشد (پیک حرفه، ۱۳۹۴: ۲۸).

میل در نظریه اخلاقی خود، دو اصل اساسی را مطرح می‌کند:

۱. همه اعمال، هدف‌گرا هستند. به نظر می‌رسد منطقی باشد که فرض کنیم قواعد حاکم بر اعمال، وابسته به هدفی است که این قواعد در خدمت آن هستند. این اصل، گرایش میل را به نگرش غایت‌محور در اخلاق آشکار می‌سازد؛ به این معنی که او درستی و نادرستی اعمال را بر مبنای پیامدهای آنها استوار می‌کند.

۲. هر نظام اخلاقی باید دارای یک اصل یا قانون بنیادین باشد؛ یا اگر چند اصل یا قانون در بنیان آن وجود دارد، باید میان آنها سلسله‌مراتب و تقدم و تأخری قطعی وجود داشته باشد و یک اصل یا قاعده برای داوری در هنگام تضاد میان اصول مختلف، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات باشد. این اصل، مورد پذیرش تقریباً همه فیلسوفان اخلاق عمل‌گرا است (لی اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۰۳). (لی اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۰۳).

به عبارت دیگر، اخلاق منفعت‌گرا به لحاظ بساطت و سادگی به دو نوع تقسیم می‌شود:

۱. منفعت‌گرایی عمل‌محور

۲. منفعت‌گرایی قاعده‌محور

نوع اول، یعنی منفعت‌گرایی عمل‌محور، به افعال خاص و جزئی می‌پردازد و به واسطه نتایجش، درستی یا نادرستی هر فعل جزئی را به طور مستقیم ارزیابی می‌کند. از منظر این نوع، هر عملی فقط در صورتی درست است که بدانیم فاعل در حین انجام آن فعل هیچ گزینه بهتری نداشته است. متفکران حوزه اخلاق، منفعت‌گرایی عمل‌محور را به لذت‌باورانه و آرمان‌خواهانه نیز تقسیم کرده‌اند. منفعت‌گرایان آرمان‌خواه در محاسبات عملی خود نه فقط به خوشایندی و ناخوشایندی نتیجه یا پیامد عمل توجه دارند، بلکه آگاهی معنوی (معرفت) و جنبه‌های زیباشناختی را نیز مدنظر قرار می‌دهند.

نوع دوم، منفعت‌گرایی قاعده‌محور، نسبت به قسم قبلی قدیمی‌تر و گسترده‌تر است و انواع افعالی را مدنظر قرار می‌دهد که قوانین اخلاقی یا یک نظام اخلاقی معین، انجام آن را مجاز دانسته یا ممنوع کرده است. نتایج چنین عملی به عنوان یک قاعده کلی، بالفعل برای همه موارد قابل اجراست؛ مثل وفای به عهد، راستگویی، نفرت از دیگران و غیره (حاتم پور، ۱۳۹۷: ۱۲۸).

میل معتقد است که منفعت‌گرایی اخلاقی، در واقع یک نوع لذت‌گرایی است. او بر این باور است که مکتبی که اصل بیشترین خوشبختی را به عنوان معیار اخلاقی می‌پذیرد، معتقد است که اعمال به میزان گرایش آنها به افزایش خوشبختی درست، و به میزان گرایش آنها به ناخوشبختی نادرست هستند. میل منظور از "خوشبختی" را لذت و فقدان رنج، و منظور از "ناخوشبختی" را رنج و فقدان لذت می‌داند. به عبارت دیگر، از دیدگاه میل، سعادت به معنای لذت و عدم رنج، و شقاوت به معنای رنج و عدم لذت است. در مجموع، میل معتقد است که اعمال اخلاقی باید بر اساس معیار افزایش خوشبختی (لذت) و کاهش ناخوشبختی (رنج) ارزیابی شوند. (میل، ۲۰۰۰: ۵۳۰).

منفعت‌گرایی اخلاقی، انسان را دارای قوایی بیش از دیگر حیوانات می‌داند. بر این اساس، انسان‌ها قوایی بالاتر از امیال حیوانی دارند و هر زمان که از این قوا مطلع شوند، هیچ چیزی را که این قوا را ارضا نکند، به عنوان شادکامی به حساب نمی‌آورند. دریافتن این واقعیت که برخی انواع لذت ارزشمندتر از برخی دیگرند، کاملاً با اصل فایده‌سازگار است. بنابراین عبث است که هنگام ارزیابی هر چیزی، کیفیت را در کنار کمیت به حساب آوریم، اما زمانی که به لذات می‌رسیم، در ارزیابی فقط به کمیت بسنده کنیم. او خوشبختی را امری ممکن می‌داند؛ حتی اگر انسان‌ها به هیچ نوع شادکامی نتوانند برسند، باز هم می‌توان از این نظریه دفاع کرد، زیرا منفعت‌گرایی فقط به دنبال لذت شادکامی نیست؛ بلکه پیشگیری یا تخفیف و تسکین تلخکامی نیز هست. اگرچه در کل، از نظر میل شادکامی، برای اکثر مردم دست‌یافتنی است. منفعت‌گرایی با فداکاری برای دیگران ارزش اخلاقی پیدا می‌کند. یک نظریه خوب باید آرمانی پیش روی ما بگذارد، بدون اینکه از کسی طلب کند انگیزه خیرخواهانه در عملش داشته باشد، زیرا انگیزه ربطی به اخلاقی و غیر اخلاقی بودن عمل ندارد. ممکن است انسان انگیزه‌اش نفع شخصی باشد، اما چون عملش منجر به پیامدهای خیر برای همگان می‌شود، عملش از نظر اخلاقی درست باشد. بنابراین، فداکاری به شرط فایده‌مندی برای دیگران، ارزش اخلاقی دارد. منفعت‌گرایی به احساس اخلاقی افراد بی‌اعتنا نیست. برخی به این نظریه ایراد گرفتند که باعث می‌شود آدم‌ها سرد باشند و احساس همدردی را در آنها از بین ببرد. او در پاسخ می‌گوید که این نقد بر همه نظریه‌های اخلاقی عمل-بنیاد وارد است؛ چون در این نظریه‌ها اعمال بر حسب پیروی یا عدم پیروی از اصول صحیح ارزیابی می‌شود و نه بر اساس اینکه اشخاص دوست‌داشتنی هستند یا نه. هر

نظریه‌ای که شادکامی و تلخکامی دیگران را در اینکه چگونه باید عمل کرد به حساب می‌آورد، سخت و سرد و دور از همدردی و همدلی است؛ اما در این نوع نظریه‌ها شما حق ندارید میان شادکامی عده‌ای نسبت به عده دیگر قائل به رجحان شوید. (همان: ۱۱۴).

در منفعت گرایی، جمع میان اعتقاد به خدا و اعتقاد به انسان امکان پذیر است. می‌توان هم به خدا اعتقاد داشت و هم در عین حال، کوشید تا اصول اخلاقی پدید آورد که همه انسان‌ها پیرو و تابع آن باشند. بنابراین، این دو اعتقاد قابل جمع هستند. منفعت گرایی، اخلاق را مبتنی بر سود و مصلحت جمعی می‌داند. مصلحت شخصی و مصلحت همگانی موقت هر دو با اخلاق فایده منافات دارند. جنگ میان فایده و مصلحت، جنگ تو بر توی منفعت جمعی است. در نهایت اینکه، منفعت گرایی مجوز سوء استفاده و شرارت به کسی نمی‌دهد. هرچند این قواعد رفتاری را نمی‌توان بدون استثناء دانست و این نقض، بدون داشتن آموزه‌ای، نتیجه طبیعت پیچیده امور انسانی است. با این حال، منفعت گرایی آیینی نیست که عذر و بهانه به دست ما بدهد تا شریرانه عمل کنیم.

انعطاف پذیری نظریه فایده گرایی میل

فایده‌گرایی کلاسیک - نظریه‌ای که بنتام و میل از آن حمایت می‌کردند - را می‌توان در سه اصل خلاصه کرد:

۱. قضاوت درباره درستی یا نادرستی اعمال باید صرفاً بر اساس پیامدهایشان باشد و هیچ عامل دیگری اهمیتی ندارد. اعمالی درست هستند که بهترین پیامدها را داشته باشند.

۲. در ارزیابی، تنها چیزی که اهمیت دارد میزان خوشنودی و ناخوشنودی حاصل شده است و هر عامل دیگری مرتبط نیست. بنابراین، اعمال درست آنهایی هستند که بیشترین خوشنودی و کمترین ناخوشنودی را ایجاد کنند.

۳. در محاسبه خوشنودی و ناخوشنودی ایجاد شده، خوشنودی هیچ کس نباید مهم‌تر از دیگری قلمداد شود. * همه افراد از اهمیت یکسانی برخوردارند، همان‌طور که میل در "بهبودی" می‌نویسد: "آن خوشبختی که معیار فایده‌گرایی را تشکیل می‌دهد، نه خوشبختی خود فرد عامل بلکه خوشبختی همه افراد ذی‌نفع است. فایده‌گرایی مستلزم آن است که فرد عامل بین خوشبختی خودش و دیگران بی‌طرف باشد، همچون یک ناظر مهربان و بی‌طرف."

بنابراین، اعمال درست آنهایی هستند که بیشترین خوشبختی ممکن و کمترین ناخوشنودی ممکن را برای همه افراد ایجاد کنند (Reisch, 2018).

جاذبه این نظریه برای فیلسوفان اقتصاددان،ها و سایر افرادی که درباره تصمیم‌گیری انسانی نظریه پردازی میکنند فوق العاده عظیم بوده است. این نظریه همچنان مقبولیت عام دارد هر چند شماری از براهین ظاهراً کوبنده آن را مورد سؤال و مخالفت قرار داده‌اند. این براهین ضد فایده گرایی به قدری متعدد و متقاعد کننده‌اند که عده کثیری چنین نتیجه گرفته‌اند که این نظریه را باید کنار گذاشت، اما نکته قابل توجه آن است که عده کثیری هم هستند که آن را کنار نگذاشته‌اند با وجود این براهین و استدلالها، شمار زیادی از متفکرین از رها کردن این نظریه امتناع میکنند.

به گفته این فایده گرایان، معاصر، براهین ضد فایده گرایی نشان میدهند که نظریه کلاسیک نیازمند جرح و تعدیل است؛ ایشان می‌گویند که ایده اساسی صحیح است و باید آن را نگاه داشته اما در قالب رضایت بخشی‌تری ارائه کرد. در مطالب آتی برخی از این براهین که علیه فایده گرایی اقامه شده‌اند مورد بررسی قرار خواهند گرفت و ملاحظه خواهد شد که آیا نسخه کلاسیک این نظریه را میتوان به گونه‌ای رضایت بخش مورد تجدید نظر قرار داد تا به این براهین پاسخ دهد یا خیر. این براهین نه تنها برای ارزیابی فایده گرایی مهم هستند بلکه به خودی خود نیز حائز اهمیت هستند، چراکه موضوعات بنیادین دیگری را درباره فلسفه اخلاق پیش می‌کشند (همان).

مفهوم خیر عمومی در اندیشه سیاسی آیه الله مصباح یزدی

آیه الله مصباح معتقدند که هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیاست که به تعبیری همان خیر عمومی است که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرایی دولت تأمین می‌شود، ولی هدف نهایی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیع‌تر از مسائل اجتماعی است. از این‌رو موضوعات حقوقی و اخلاقی، تداخل پیدا می‌کنند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می‌باشد حقوقی، و از این لحاظ که می‌تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثر باشد اخلاقی تلقی می‌شود، مانند وجوب رد امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه ی ترس از مجازات دولت باشد، ارزش اخلاقی ندارد؛ هرچند کاری است موافق با موازین حقوقی، و اگر به انگیزه ی هدف عالی‌تر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد، کاری اخلاقی هم خواهد بود (Misbah Yazdi, 2011).

اما اگر در جزئیات بیشتری ورود کنیم در بین مصالح دنیوی انسان و نیز قضایای اخلاقی و ارزش‌های انسانی تراحماتی بوجود می‌آید که می‌بایست این قواعد را شناخت تا بتوانیم بهترین مصلحت را شناسایی و انتخاب کنیم. آیه الله مصباح در درس بحث لذت و مصلحت در خصوص رابطه اخلاق و سیاست به این موضوع می‌پردازد و با طرح این پرسش شروع می‌نمایند که اگر در موردی سیاست رفتار یا حرکتی اقتضا می‌کرد که بر اساس مبانی اخلاقی آن حرکت مطلوب نبود، آیا باید ارزش اخلاقی را مقدم داشت و دست از مصلحت سیاسی برداشت، یا باید مصلحت سیاسی را مقدم داشت و دست از ارزش‌های اخلاقی کشید، لذا ایشان جهت رسیدن به مفهوم کلی خیر عمومی روابط بین لذت، ارزش و مصلحت و تراحم منافع را تبیین می‌نمایند (Misbah Yazdi, 2008).

رابطه لذت و ارزش

به نظر آیه الله مصباح چیزی را که ما در خود می‌یابیم و از آن به لذت تعبیر می‌کنیم، حالتی است ادراکی که هنگام یافتن شیئی دلخواهی، برای ما حاصل می‌شود، به شرط این که آن شیئی را مطلوب خود بدانیم و نیز از یافتن آن آگاه و به آن توجه داشته باشیم. پس اگر چیزی را به عنوان مطلوب نشناسیم، یافتن آن برای ما لذتی پدید نمی‌آورد و هم چنین اگر به یافتن آن توجه نداشته باشیم، از آن لذتی نمی‌بریم (Misbah Yazdi, 2022). ایشان در مبحث توضیح ارزش‌های اخلاقی می‌فرمایند اهدافی که انسان‌ها برای تحقق بخشیدن به آنها تلاش می‌کنند، یا تأمین نیازمندی‌های طبیعی و دنیوی و ارضای غرایز حیوانی است، یا تأمین منافع و مصالح اجتماعی و جلوگیری از فساد و هرج و مرج، و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی. اما هدف‌های طبیعی و حیوانی، منشأ ارزشی برای حرکات مقدماتی آنها نمی‌شوند و خود به خود ارتباط با اخلاق و حقوق پیدا نمی‌کنند. اما تأمین مصالح اجتماعی که خواه‌ناخواه اصطکاک با منافع و لذت‌های فردی پیدا می‌کند، یکی از خاستگاه‌های ارزش به‌شمار می‌رود. همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم‌پوشی از پاره‌ای خواست‌ها و مطلوب‌های مادی و دنیوی است، خاستگاه دیگری برای ارزش می‌باشد و بالاتر از همه این است که انگیزه ی رفتار، رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعالی است. بنابراین می‌توان گفت که ارزش در همه موارد، از صرف‌نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری برمی‌خیزد (Misbah Yazdi, 2011).

آیه الله مصباح در خصوص ارزش افعال معتقدند که: «مسائل ارزشی از جمله مسایلی است که در کارهای اختیاری مطرح می‌شود. ما برای بعضی از کارهای اختیاری خودمان امتیاز خاصی قائلیم و آن‌ها را با همه کارهای دیگر فرق می‌گذاریم. برای مثال هر انسانی به طور طبیعی کمک به محرومین را کار ارزشمندی می‌داند. این کار غیر از سیر کردن شکم خود انسان است و برجستگی دیگری دارد. این کارها را افعال ارزشی می‌گویند و انسان باید ارزشی برای آن‌ها قائل شود تا آن‌ها را انجام دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود که انگیزه انسان برای

این کار ارزشی چیست؟ در پاسخ باید گفت که در این جا انگیزه‌ها بسیار متفاوت است و سرچشمه برخی از اختلافات میان مکتب‌های فلسفه اخلاق نیز همین جاست. بعضی می‌گویند انسان در اصل به دنبال لذت است و هرچیز دیگری هم بگوید، به صورت غیر مستقیم به همین لذت برمی‌گردد. برای مثال وقتی انسان به کسی کمک می‌کند، از کار خودش لذت می‌برد؛ بنابراین دنبال لذت خودش است، اما راهش این است که به دیگری خدمت کند. از قدیم‌الایام در بین صاحب‌نظران کسانی قائل بوده‌اند که اصل ارزش‌ها لذت است؛ البته این مکتب تحولاتی پیدا کرده است و در عصر جدید تعدیل شده و سر و شکل علمی و فلسفی پیدا کرده است. عده دیگری معتقدند که آدمیزاد دو جور قوه مدرکه و قوه فعاله دارد. یکی لذت را درک می‌کند و کارهایی برای لذت بردن انجام می‌دهد، و دیگری وقتی انسان بالغ‌تر و پخته‌تر می‌شود و کمال بیشتری پیدا می‌کند، عقلش به انجام کارهایی حکم می‌کند و انسان برای تبعیت از عقل آن را انجام می‌دهد، زیرا خودش را بالاتر از حیوانات می‌بیند. البته به یک معنا می‌توان گفت که این هم نوعی لذت است؛ زیرا وقتی انسان حس می‌کند که از حیوانات بالاتر است به این معناست که کامل‌تر است، و او کمال را دوست دارد و از داشتن کمال لذت می‌برد» (Misbah Yazdi, 2022).

کل عالم؛ مجموعه‌ای منسجم و حکیمانه

آیه الله مصباح بر این باورند که قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند؛ رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می‌باشند، و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله‌ای و مقدّمی آنهاست (Misbah Yazdi, 2011). اسلام در این باره چه می‌گوید. این که فعل اختیاری انسان از دو منشأ علم و اراده انگیزه‌دار سرچشمه می‌گیرد، امری قریب به بدیهی است. هر کس در فعل اختیاری خودش تأمل کند، این مسئله را درک می‌کند. اما اسلام درباره محدود کردن خواسته‌ها و جعل مقررات بر آنها با سایر اندیشمندان بشری اختلاف نظر دارد. البته این اختلاف نظر به معنی تناقض نیست؛ بلکه اسلام نظر آنها را کامل نمی‌داند. نظر اسلام بر بینشی جامع نسبت به هستی مبتنی است. دانشمندان حوزه‌ای را برای یک سلسله مسائل در نظر می‌گیرند و درباره آن بحث می‌کنند. مثلاً در طب بیماری‌ها را در نظر می‌گیرند و زحمت می‌کشند تا داروهایی برای درمان بیماری‌ها پیدا کنند. دانشمندان دیگری مسائل اخلاقی را مطرح می‌کند، دیگری مسائل سیاسی و... این‌ها بخش‌های جدایی است و کمتر کسی است که درصدد درک ارتباط همه این‌ها با هم برآمده باشد. کارهای خوبی است اما مثل یک دسته گل می‌ماند که گل‌هایش ربطی به هم ندارد. اما اسلام این‌گونه نیست. اسلام نه تنها همه ابعاد وجود انسان را ابعاد یک حقیقت و رویه‌های یک منشور می‌داند؛ بلکه کل عالم را یک مجموعه منسجم و حکیمانه تلقی می‌کند. دانشمندان الهیات تعبیر می‌کنند که خدای متعال عالم را با نظام احسن آفریده است؛ یعنی کل عالم هستی یک نظام دارد. هستی یک سیستم کلی جامع است که همه اعضای این سیستم به هم مرتبط و در هم موثرند و در نهایت بهترین نظم و بهترین نتایج را به بار می‌آورد؛ البته هر بخشی از این‌ها باید تابع مقررات و محدوده‌ای باشد تا آن اثر را ببخشد و آن کمال مطلوب به وجود بیاید. اگر همه چیز رها باشد و مقرراتی در کار نباشد، هرج و مرج می‌شود و آن نظام احسن به هم می‌خورد (Misbah Yazdi, 2022).

مصلحت و لذت

آیه الله مصباح در توضیح فلسفه اخلاق، مسئله مصلحت را بدین گونه تبیین کردند: تحلیل نسبیّت قضیه اخلاقی از بُعد اطلاق نشان می‌دهد که عبارت «راست‌گویی خوب است» یک حکم اخلاقی است. آیا این حکم، مطلق است؟ آیا همیشه، در همه جا و تحت هر نوع شرایطی، محمول «خوب» برای فعل «راست‌گویی» صادق است؛ حتی اگر آن راست‌گویی موجب قتل انسان بی‌گناهی باشد؟ کانت معتقد بود که راست گفتن مطلقاً یک ارزش است؛ حتی اگر موجب قتل هزاران انسان بی‌گناه شود. به اعتقاد وی، مثلاً اگر از شما بپرسند «راه ورودی فلان شهر از کجاست؟» شما باید نشانی درست را به آنان بدهید، به‌رغم اینکه می‌دانید آنان به قصد تخریب و غارت و کشتن مردم می‌خواهند وارد شهر شوند. کانت بر این باور بود که ما باید به تکلیف و وظیفه خود عمل کنیم، بدون توجه به نتایج و پیامدهایی

که به‌بار می‌آورد. به اعتقاد وی، راست‌گویی مطلقاً خوب است و پیامدها و تبعات ویرانگر آن، در برخی شرایط، موجب بی‌ارزشی آن نمی‌شود (Mohammad Taghi Misbah Yazdi, 2013).

منظور از مصلحت این است که نفع کاری که انجام گرفته، بیشتر است؛ نفع نیز به لذت برمی‌گردد. به عبارت دیگر مصلحت لذت با واسطه است. بر اساس این تعریف، دروغ مصلحت‌آمیز در این مثل معروف که می‌گوید دروغ مصلحت‌آمیز بهتر از راست فتنه‌انگیز است، به معنای دروغی است که نتیجه‌ای لذت‌بخش برای انسان داشته باشد. اما لذت منحصر به همین لذت‌های مادی نیست و لذت‌های دیگری به نام مصلحت عالی‌تر انسانی داریم که چه بسا لذتش بسیار عالی‌تر از لذت‌های حیوانی باشد. کسانی که آن لذت را چشیده‌اند گاهی یک لحظه از این لذت را از همه لذت‌های حیوانی برتر می‌دانند. حال این پرسش مطرح می‌شود که مصلحت در سیاست به چه معناست؟ این که گفته می‌شود: بین سیاست و اخلاق تزاخم واقع شد و مصلحت سیاسی را بر اخلاق مقدم داشتیم به چه معناست؟ عموم مردم، به‌خصوص سیاستمداران، مصلحت را در چیزی می‌دانند که با آن هدف اولیه‌شان که برتری‌جویی بر سایر انسان‌هاست مناسب باشد. آیا اسلام هم این نظر را تأیید می‌کند؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۳). بنابراین راست‌گویی صرفاً از آن جهت که راست‌گویی است، موضوع حکم اخلاقی نیست؛ بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رسانده، مصلحت واقعی او و جامعه را تحقق می‌بخشد، خوب است. به همین دلیل نیز اگر در جایی این کارکرد خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌توان آن را موضوعی برای محمول «خوب» تلقی کرد (Mohammad Taqi Misbah Yazdi, 2013).

مصلحت و اسلام

در اسلام ما می‌گوییم احکام تابع مصالح و مفاسد است، این‌جا مصلحت به‌چه معناست؟ پاسخ به این سؤال به ما کمک می‌کند که نظر اسلام را درباره تقدم یا تأخر مصلحت سیاسی از مصلحت اخلاقی به دست بیاوریم. در یک کلمه، مصلحت هر چیزی به این است که در آن جایگاهی از نظام هستی واقع شود که بهترین کمال برایش حاصل شود. مصلحت این است که هر چیزی در آن مکان، زمان، و شرایط، و به آن شکل و اندازه‌ای قرار بگیرد که نتیجه‌اش بارورتر شدن کل نظام هستی باشد. اما اگر کاری باعث شود که گوشه‌ای از این کمال کاسته شود؛ اگرچه ممکن است موقتاً ما را به نفعی برساند اما برای آینده ما، و چه‌بسا برای آینده جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم یا حتی برای جامعه آیندگان ضرر داشته باشد، خلاف مصلحت است (Misbah Yazdi, 2022).

در تعبیر دیگر در توضیح قضایای اخلاقی می‌فرماید حتی اگر دقیق‌تر بنگریم، خواهیم دید که راست‌گویی به این عنوان هم، موضوع حکم اخلاقی نیست؛ یعنی «خوب» محمولی نیست که ذاتاً بر «صدق بما انه صدق» حمل شود، بلکه حد وسط می‌خواهد. اگر از علت خوب بودن راست‌گویی پرسش شود، در مقام تعلیل، مثلاً، به این نتیجه می‌رسیم که مصالح جامعه در گرو راست گفتن است و همین مسئله است که حد وسط و علت ثبوت حکم برای این موضوع است. علت نیز معمم و مخصّص است. هر جا مصلحت اجتماعی باشد، آن حکم نیز هست، گرچه از طریق دروغ‌گویی باشد و هر کاری که موجب مفسده اجتماعی شود، بد است، گرچه آن کار راست‌گویی باشد. به عبارت دیگر، این محمول، ذاتاً مربوط به راست‌گویی نیست، بلکه ذاتاً دایرمدار مصلحت و مفسده اجتماعی است و بالعرض به راست‌گویی نسبت داده می‌شود. پس این حکم که هر راست گفتنی خوب است، حکمی منطقی و عقلی نیست، بلکه حکمی عرفی است. عقل می‌گوید این موضوع قیودی پنهانی دارد که اگر نیک بنگریم، می‌توانیم قیودش را به دست آورده، مثلاً بگوییم «راست گفتنی که برای مصلحت واقعی و سعادت حقیقی فرد و جامعه مفید باشد، خوب است». پس موضوعی که اصالتاً و ذاتاً حکم برای آن ثابت است، مطلق و همیشگی است و هیچ استثنایی ندارد، و آن یک عنوان انتزاعی است که هر جا و در هر زمانی تحقق یابد، حکمش را خواهد داشت (Mohammad Taghi Misbah Yazdi, 2013).

تزامم مصالح فردی

آیه الله مصباح در تفسیر اهمیت مسائل و روابط اجتماعی در اسلام معتقدند که جامعه و مصالح اجتماعی در نظر اسلام از اهمیت بسزایی برخوردارند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت از مجموع معارف و آموزه‌های اسلامی این قاعده کلی به دست می‌آید که اگر مصالح فرد با مصالح جامعه تزامم پیدا کند، اسلام جانب جامعه را می‌گیرد و مصالح جامعه را مقدم می‌دارد. البته در مواردی استثنایی، چنانچه فرد دارای شخصیت بسیار برجسته‌ای همچون پیامبر یا امام معصوم باشد، ممکن است مصلحت فردی بر مصلحت جمعی مقدم گردد؛ هرچند چنین مواردی برای ما معلوم نیست و تنها به عنوان احتمال قابل تصور است. به طور کلی، می‌توان گفت در نظام حقوقی اسلام، اصالت با جامعه است؛ به این معنی که در صورت تزامم میان مصلحت فرد و جامعه، مصلحت جامعه بر مصلحت فرد ترجیح داده می‌شود. البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که منظور از تقدم مصلحت جامعه، فدا کردن مصالح اخروی فرد در راستای مصالح مادی جامعه نیست، بلکه هرگاه در اصل مصلحت تساوی برقرار باشد، مصلحت جامعه بر مصلحت فرد مقدم خواهد بود (Mohammad Taqi Misbah Yazdi, 2013). وقتی درباره مصلحت یک انسان سخن می‌گویند، دایره خاصی برای زندگی او در نظر می‌گیرند. اما از آن‌جا که این مصلحت را نسبت به کل نظام هستی نسنجیده‌اند، ممکن است بین مصلحت این فرد با مصلحت فرد دیگری تزامم واقع شود. او در دایره خودش این نفع را دارد، ولی ممکن است این پاره‌سیستم با پاره‌سیستم دیگر تعارض داشته باشد و به آن ضرر بزند. این مفسده است و اگر مصلحت کل را بخواهیم، باید طوری مسایل را تنظیم کنیم که تا آن‌جا که ممکن است حتی به سیستم دیگر هم ضرر نرسد. البته ممکن است در هر صورت تزامم برطرف نشود، که در این‌جا باید اولویت‌ها را شناسایی و رعایت کنیم (Misbah Yazdi, 2022).

درک فطری ارزش‌ها

آدمی در هر سنی به‌طور فطری در می‌یابد که چه چیزهایی با طبع او مناسب است، برای او لذت‌بخش است یا نامناسب و ناخوشایند است؛ مثلاً، هیچ فردی نیست که از مزه شیرینی بدش بیاید یا از تلخی خوشش بیاید. پس «خوشایندی» و «ناخوشایندی» امری طبیعی و فطری است، به این معنا که هر چه با طبع آدمی موافق است خوشایند و هر چه مخالف طبع اوست ناخوشایند است، پس اولین جایی که انسان به مفهوم خوب و بد توجه می‌کند همین‌جاست، چیزی که با طبع او مناسب باشد و از آن خوشش بیاید به «خوبی» آن حکم می‌کند و بر عکس. منشأ خوب و بد در ابتدا مخالفت یا موافقت با طبع آدمی است، ولی با گسترشی که در خزانه مفاهیم هر فرد ایجاد می‌شود سرانجام، هر چیزی را که دارای کمال است «خوب» می‌داند، اگر کمال خود را از دست دهد آن را «بد» می‌شمارد. خربزه تا وقتی که شیرین است خوب است، اما اگر شیرینی خود را از دست داد و ترش شد، بد می‌شود. سرانجام آدمی با تحلیل بیشتر به اینجا می‌رسد که هر موجودی که دارای کمالی هست بلحاظ همان کمالش خوب است و خوش آمدن دیگران از آن وسیله‌ای برای پی بردن به کمال آن است و خودش اصالت و موضوعیت ندارد (Misbah Yazdi, 2014).

برخی کار خوب را کاری می‌دانند که همه از آن خوششان بیاید. این رویکرد از جهتی درست است. گفتیم راه سعادت انسان این است که راه‌های صحیح را بپیماید. خداوند برای این‌که این هدف تحقق پیدا کند، میلی باطنی به کارهای خوب در همه انسان‌ها قرار داده است که به آن درک فطری می‌گوییم. اگر انسان‌ها سالم باشند و آفات اجتماعی و تربیت‌های غلط در آن‌ها اثر نگذاشته باشد، هیچ انسانی نیست که از کشتن کودک یا بیوه‌زنی بی‌گناه خوشش بیاید. این‌که می‌گویند کار خوب را همه عقلا ستایش می‌کنند به این معناست. سرّ مطلب این است که می‌گوییم همه عقلا در همه زمان‌ها این قضاوت را دارند. روشن است که این قضاوت اگر تابع شرایط خاص تربیتی، یا برای نژاد یا آب و هوا و اقلیم خاصی بود، قضاوت همه نبود. وقتی می‌بینیم همه عقلا چنین می‌کنند، کشف می‌کنیم که گرایش فطری بین آن‌هاست و خداوند آن

را قرار داده است. از آنجا که خدا حکیم است و کار لغو نمی‌کند، این راهی می‌شود برای شناختن کارهای خوب. می‌گوییم کار خوب آن است که عقلا آن را تحسین کنند و کار بد کاری است که عقلا آن را مذمت کنند (Misbah Yazdi, 2022).

جایگاه دین در بیان مصالح

پرسش دیگر این که آیا ما می‌توانیم همه مصالح را درک کنیم؟ همان‌طور که گفتیم ما با درک فطری خوب و بد برخی از چیزها را می‌فهمیم، ولی از آنجا که ما درباره همه افعال تجربه نداریم، همه مصالح آن‌ها را نمی‌توانیم درک کنیم. حتی احتمال می‌دهیم که بعضی از انسان‌ها لذت‌هایی داشته باشند که ما بویی از آن نبرده باشیم. من باور نمی‌کنم وقتی که امیرالمومنین سلام‌الله‌علیه در تاریکی در نخلستان سر بر زمین می‌گذاشت و زارزار گریه می‌کرد، هیچ لذتی نمی‌برد. در همان حال او لذتی می‌برد که هیچ انسانی از هیچ چیزی چنین لذتی نبرده است. ظاهر انس با محبوب، گریه و عذرخواهی است، اما در کنارش لذتی دارد که هیچ کس درک نمی‌کند. این که حضرت سیدالشهدا سلام‌الله‌علیه در آخرین لحظه فرمود: ترک الخلق طرافیه هواکا. وایتمت العیال لکی اراکا به این معناست که او از همین ابتلائات لذتی می‌برد که قابل وصف نیست. می‌فرماید کاری کردم که به یتیمی فرزندانم منجر شد تا تو را ببینم. یعنی رؤیت تو آن چنان ارزشی دارد که همه این‌ها در مقابل آن رنگ می‌بازد. نتیجه این که ما همه مصالح را نمی‌توانیم درک کنیم. هدف را کمال معرفی می‌کنیم اما درست نمی‌دانیم کمال چیست و حتی احتمال می‌دهیم مقولاتی وجود داشته باشد که ما اصلاً آن‌ها را درک نکرده‌ایم. این جاست که ارزش دین روشن می‌شود. به عبارت دیگر ما سه راه برای شناخت داریم؛ یک راه فطری که از آن خوب و بد تمایلات خودمان را کشف می‌کنیم. یک راه عقلانی که با استدلال خوب و بد کارها را ثابت می‌کنیم. چون بُرد این دو راه محدود است و همه چیز را نشان نمی‌دهد، وحی برای متمیم شناخت به فریاد انسان می‌رسد (Misbah Yazdi, 2022).

مصلحت آمیخته با مفسده

آیه الله مصباح در توضیح ملاک صدق و کذب در بیان قضایای ارزشی می‌فرماید قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می‌شود: صورت اول برای حکایت از ثبوت قاعده‌ی خاصی در نظام ویژه‌ای است، چنان که گفته می‌شود: «دروغ گفتن برای اصلاح ذات‌البین در اسلام جایز است» یا «بریدن دست دزد در اسلام واجب است» و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند، نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از این‌رو معمولاً قید «در اسلام»، در کلام نمی‌آید. ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی، مطابقت و عدم مطابقت آن‌ها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آن‌ها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است، و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنت می‌باشد. صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس‌الامری، مفاد آنهاست، صرف‌نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصی معتبر شمرده شده یا جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد، چنان که درباره‌ی اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می‌شود، مانند این قضایای اخلاقی: «عدالت خوب است» و «به هیچ انسانی نباید ظلم کرد»، و مانند این قضایای حقوقی: «هر انسانی حق حیات دارد» و «هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت» (Misbah Yazdi, 2011).

حال این پرسش مطرح می‌شود که در توضیح صورت اول آن نتایج چه هستند و چگونه آن‌ها را بشناسیم؟ در پاسخ باید گفت: در علم منطق آمده است که در قیاس‌های جدلی از آرای محمود استفاده می‌شود و در برهان از قضایای بدیهیه. از آنجا که تفاهم با آرای جدلی آسان‌تر است و طرف مقابل زودتر قانع می‌شود، انسان‌ها در محاورات عرفی غالباً با استفاده از این آرا به بحث می‌پردازند. برای مثال در محاورات، ما می‌گوییم دروغگو دشمن خداست و دروغ بد است، اما وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم که گاهی می‌گویند دروغ مصلحت‌آمیز بد نیست و گاهی واجب است؛ بنابراین هر دروغی بد نیست. بحث‌های جدلی هر دروغی را بد معرفی می‌کند و استثنایش را ذکر نمی‌کند. برای این که بفهمیم کدام دروغ خوب و کدام بد است باید برهان اقامه کنیم. سخن درباره صلاح و فساد در جامعه نیز غالباً از همین آرای محمود است؛ یعنی هر

انسانی می‌گوید کاری که مصلحت دارد، خوب است، اما گاهی می‌بینیم چیزی مصلحت دارد ولی در عین حال یک مفسده‌ای بزرگ هم دارد و می‌گوییم این کار را نباید کرد، و در مقابل، کاری با این که مفسده‌ای نیز دارد ولی می‌گوییم باید آن را انجام داد. فرض بفرمایید فردی از روی نادانی به عمد کسی را کشته است. براساس حکم اسلام این فرد را باید قصاص کرد. اما ممکن است مفاسدی بر این حکم مترتب شود. یعنی وقتی این فرد از خانواده‌اش حذف شود ممکن است زندگی پدر و مادرش تباہ شود. مثلاً نان‌آور خانواده باشد و خانواده او به فقر بیفتند. ولی کسی این‌ها را ملاحظه نمی‌کند. بنابراین ممکن است کاری هم مفسده داشته باشد و هم مصلحت؛ البته فراموش نکنید که یک چیز از جهت واحد نمی‌تواند دو صفت متقابل داشته باشد و حیثیتش فرق می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این کار را باید انجام داد یا نه؟ قاعده کلی این است که باید آن مصلحت و مفسده را با هم سنجید؛ اگر مصلحتش خیلی بیشتر از مفسده است باید انجام داد؛ مثل همین قصاص. اما اگر برعکس بود، نباید آن را انجام داد، و اگر مساوی بودند، تخییر است. این قاعده کلی است، اما در عمل، تشخیص بیشتر بودن مصلحت یا مفسده به این آسانی نیست، و گاهی متخصصان هم اشتباه می‌کنند، و اصولاً یکی از دلایل لزوم حکومت برای تصمیم‌گیری در همین موارد است. به دیگر سخن در مقام ثبوت، یک شیء می‌تواند اثر خیری در واقع داشته باشد و می‌گوییم مصلحت است، اما ممکن است در مقام اثبات حکم تغییر کند و ما نتوانیم درست مصلحت و مفسده را تشخیص بدهیم (Misbah Yazdi, 2022).

قلمرو عقل و وحی در شناخت مصلحت و مفسده

آیه الله در تفسیر ایه ۷۱ سوره نوح می‌فرمایند پس برخوردار شدن (انسان) از هدایت عقل و وحی، شرط لازم رسیدن به سعادت است و تا انسان عقل نداشته باشد، نمی‌تواند بفهمد تا ایمان بیاورد و بر اساس ایمان خود عمل کند. نیز تا از قوانین سعادت بخش وحی برخوردار نشود، نمی‌تواند راه سعادت را بییابد؛ اما این دو عنصر ارزشمند به تنهایی کافی نیستند و ممکن است انسان در عین برخوردار بودن از آنها، به سعادت نرسد و مستحق عذاب الهی شود. بنابراین، هدایت به عقل و اصل وحی نمی‌تواند هدف اساسی در زندگی انسان باشد تا آنجا که لازم باشد همه روزه ده بار در نمازهایمان آن را از خداوند درخواست کنیم. هدایتی که ما در نماز از خداوند می‌خواهیم، هدایت خاصی است که می‌تواند هدف زندگی ما باشد و در پرتو آن، به سعادت ابدی نایل شویم (Misbah Yazdi, 2008).

از سویی دیگر در شناخت بین مصلحت و مفسده بر این باورند که دو راه داریم. یکی راهی است که در اختیار همه انسان‌هاست و آن راه عقل است. تا آن جایی که عقل کار می‌کند و زمینه‌اش وجود دارد و ابزارش را دارد، حکم عقل راه‌گشاست؛ اما به جاهایی می‌رسد که عقل دیگر کار نمی‌کند. ما هرچه به مغزمان فشار بیاوریم نمی‌توانیم بفهمیم که وقتی انسان می‌میرد چه وقت زنده می‌شود. برای قضاوت در این‌گونه مسایل عقل نیازمند اطلاعاتی است که در اختیارش نیست. در این موارد، وحی این نقیصه را جبران می‌کند و اصلاً نیاز انسان به انبیا به خاطر همین ناتوانی عقل در شناخت برخی واقعیات و کمال‌نهایی اوست. بیشتر انسان‌ها به صورت طبیعی به یک معنا خیر و شر را همین منافع دنیا می‌دانند و چیزی که حیات انسان را به خطر بیندازد را شر می‌دانند. این است که دنیاپرستان نمی‌توانند ارزش شهادت را بپذیرند. این که در ایام دفاع مقدس نوجوان‌های دوازده- سیزده ساله برای جانبازی و فداکاری در جبهه التماس می‌کردند، به خاطر بینشی بود که در سایه تعلیم انبیا پیدا کرده بودند. انسان با استفاده از وحی این بینش را پیدا می‌کند که زندگی فقط همین دنیا نیست. این زندگی هفتاد- هشتاد (و حداکثر صد) ساله دوران موقت محدودی است که با نگرانی‌ها، ناراحتی‌ها، غصه‌ها، نامردمی‌ها و جفاها توأم است. اگر انسان این را باور کرد، آن وقت می‌فهمد که مصلحت یعنی چه و مصلحت واقعی چیست (Misbah Yazdi, 2022).

هدف زندگی، معیار مصلحت و مفسده

آیه الله مصباح در توضیح ارزش گذاری واقعیت زندگی انسان می‌فرمایند ارزش‌گذاری روی حقائق و رشته‌ها و بخش‌های مختلف علمی که گرچه بلحاظ حسّ حقیقت‌جوئی مطلق انسان از ارزش و مطلوبیت ذاتی برخوردار است اما بلحاظ این ارزش اضافی که رشته‌ای از

حقائق را مفیدتر و لازمتر تشخیص می‌دهد و برای دنبال کردن و فهمیدن متمایز می‌سازد طبعاً، یک مطلوبیت بالغیر پیدا می‌کند و به دیگر اهداف زندگی و سرانجام به هدف نهائی زندگی، بر اساس تشخیص خود شخص، بستگی خواهد داشت و بدیهی است که اهداف زندگی انسان و در نهایت هدف نهائی آن، از افکار و عقائد و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی می‌جوشد؛ یعنی، اگر کسی بینش مادی به جهان و انسان داشته باشد حقائق و رشته‌هایی را مفید تشخیص می‌دهد که فی‌المثل در کسب قدرت مادی اجتماعی یا التذاذ و کامجویی وی تأثیر مثبت داشته باشد؛ ولی، اگر بینش الهی داشته باشد و به قیامت و جهان آخرت معتقد باشد اهداف دیگری را دنبال می‌کند و حقائق و معارف دیگری را مفیدتر و لازمتر تشخیص خواهد داد؛ ولی، در کل نتیجه می‌گیریم که یک نوع شناخت قبلی، مسیر علمی و حقیقت‌جویی ما را مشخص می‌سازد و ما را به کسب تخصص‌های ویژه‌ای وادار می‌کند (Mohammad Taqi Misbah Yazdi, 2013).

ایشان ادامه می‌دهد که صلاح و فساد را باید نسبت به نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌شود، بسنجیم. ممکن است چیزی دو حیثیت داشته باشد و از یک جهت مطلوب و از جهت دیگر نامطلوب باشد. در این‌جا باید جرح و تعدیل کنیم و ببینیم کدام مهم‌تر است و مراقب باشیم مهم فدای مهم شود و اهم فدای مهم نشود. اما مسئله اصلی‌تر این است که بفهمیم اصلاً چه نتیجه‌ای مطلوب است تا بینیم در چه کاری مصلحت است یا مفسده. آن نتیجه را ما باید با جهان‌بینی خودمان بشناسیم و بفهمیم هستی یعنی چه، زندگی ما برای چیست؟ ما برای چه خلق شده‌ایم و برای چه زندگی می‌کنیم و هدف مطلوب ما از زندگی چیست؟ پاسخ به این سؤالات برای ما روشن می‌کند که چه کارهایی باید بکنیم که به آن هدف برسیم. اگر کارهایی برای رسیدن به آن هدف مفید باشد، مصلحت و صلاح می‌شود، اما اگر با آن هدفی که برای آن آفریده شده‌ایم، تناسبی نداشت، اگر همه مردم هم به ما احسنت بگویند، فایده‌ای ندارد. چون آن‌ها اشتباه کرده، هدف را تشخیص ندادند و ندانسته‌اند باید این کارها را با چه چیزی بسنجند تا ببینند مصلحت چیست. عمرسعد کارش را با ریاست سنجید و گفت باید بروم امام حسین علیه‌السلام را بکشم. مصلحت این است، چون حکومت ری را به من می‌دهند. ما باید بفهمیم که برای چه خلق شده‌ایم. تا این را تشخیص ندهیم که کمال واقعی ما چیست و برای چه خلق شده‌ایم، نمی‌توانیم مصلحت و مفسده واقعی را درست تشخیص دهیم. در این صورت در بسیاری از موارد همان چیزی که به نظر قرآن افساد است، اصلاح می‌دانیم. قرآن صریحاً می‌گوید: الا انهم هم المفسدون، اما این‌ها می‌گویند نه ما اصلاح‌طلب هستیم؛ ما می‌خواهیم جو آرام باشد، و جنگ و دعوا نشود، حالا آمریکا بیاورد یک سفارتخانه هم داشته باشد ضرری برای ما ندارد؛ در عوض رونق اقتصادی پیدا می‌کنیم و تحریم‌ها برداشته می‌شود؛ پس مصلحت است (Misbah Yazdi, 2014).

ادبیات موضوع و پیشینه

شبان نیا و همکاران (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان «کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تأمین مصلحت عمومی» بیان می‌کنند که مصلحت عمومی معیاری است که جهت بررسی نظریات سیاسی در خصوص بکارگیری آنها در امورسیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و محق شدن آن از اهداف حکومت اسلامی است و همچنین مورد تأکید اندیشمندان حوزه ولایت فقیه و پژوهشگران اندیشه اسلامی قرار گرفته است. با مراجعه به آثار اندیشمندانی مانند حضرت امام و علامه طباطبایی و آیه الله مصباح و دیگران می‌توانیم این مسئله مهم را خلال آثارشان مشاهده کنیم. در این تحقیق با تعریف مصلحت عمومی و هم معنی قراردادن آن با منفعت عام این امر را از دیدگاه نظریه پردازان اسلامی مورد بررسی و کنکاش قرار می‌دهد و از نظریات موجود به مبحث جایگاه مصلحت عمومی در نظریه ولایت فقیه حضرت امام می‌پردازد، و مشاهده می‌گردد امام در بسیاری از موارد لزوم رسیدن و تلاش جهت دستیابی به مصالح عمومی را مورد تأکید قرار می‌دهد و با تعبیری متفاوت تر مانند مصلحت کشور و مصلحت نظام و مصلحت اسلام از آن یاد می‌نماید که همه تعبیر ذیل معنی مصلحت عمومی قرار می‌گیرد و علت این تعبیر این است

که در اندیشه‌های اسلامی تعارضی بین این تعبیر در حوزه مختلف تعارضی وجود ندارد و مصلحت اسلام، همان مصلحت کشور و مردم تلفی می‌گردد و لذا تفکیک این تعبیر توجیه منطقی ندارد (Shaban Nia & Ghorbani, 2012).

بنابراین، مصلحت در اندیشه امام در نظریه ولایت فقیه از مفاهیم محوری محسوب می‌شود چنان که در کتاب «البيع» نظر و رفتار حاکم تابع مصلحت می‌دانند و در آثار دیگرشان ولایت فقیه را مطابق با ولایت رسول الله و ائمه معصومین در حوزه سیاست و حکومت تلقی می‌نمایند و حوزه اختیارات فقیه را در امور اجتماعی و گستره آن را محدود به مصلحت و اقتضای مصالح و مسلمانان میدانند و نتیجه می‌گیرند که فقیه عادل، تمامی اختیارات مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر (ص) و ائمه وجود دارد را دارا می‌باشد و عقلاً تفاوتی میان فقیه عادل و معصومین نیست؛ چرا که حاکم متصدی اجرای احکام شریعت و حدود الهی است و اوست که خراج و مالیاتهای دیگر از مردم تحویل می‌گیرد و مصلحت مسلمانان را در نظر دارد که نسبت به اموال گرفته شده دخل و تصرف نماید و امر او بر مردم واجب است که اطاعت کنند. مرتضویان (۱۳۹۲) در تحقیقی با عنوان «روسو و بحران خاموشی اراده ی عمومی؛ اراده ی همگان، اراده ی عمومی و خیر عمومی» به بیان دیدگاه رسو می‌پردازد. رسو بین «اراده ی همگان» و «اراده ی عمومی» فرق می‌گذارد. اراده ی همگان منافع خصوصی را در نظر می‌گیرد و اراده ی عمومی منافع مشترک و عمومی را مبنا قرار می‌دهد. رسو نتیجه می‌گیرد که به دلیل اینکه اراده ی همگانی نماینگر منافع خصوصی است نمی‌تواند از باورهای و افکار عموم مردم فراتر رود و تغییراتی در حوزه کمیت و کیفیت می‌تواند بر عقاید و باور عمومی تاثیر گذار باشد بنابراین اراده عمومی مساله‌ای ناپایدار و بی ثبات است زیرا هر لحظه امکان دارد مسائلی به آن زیاد و یا کم شود. اینگونه می‌توان برداشت کرد که اراده عمومی مترادف با مصلحت و صلاح عموم است که در پیوند با اهداف شخصی فرد تاثیر نمی‌پذیرد و از منظری دیگر مدعی است که کمیت‌های عددی را نمی‌توان تابع معیار اکثریت مردم دانست، آنچه سبب عمومیت اراده است، که داری بیشترین علاقه‌ی مشترک است که افراد را و نه کثرت آرای آن‌ها را، به هم مربوط می‌کند (Mortazavian, 2012).

بنابراین می‌توان گفت اراده‌ی عمومی از آن رو «عمومی» است که هدف و میل مشترک عموم افراد یک جامعه نمایان می‌سازد. و البته، در جامعه‌ی خوب اراده‌ی عمومی مطابق با اراده‌ی اکثریت است. اراده‌ی عمومی که می‌توان آن را مترادف خیر عمومی تعبیر نمود و آن را می‌توان متضمن عالی‌ترین آرزوها و آرمان‌های یک جامعه برشمرد.

از منظر رسو اراده عمومی زمان خواهد توانست بشتترین ظرفیت و قابلیت را برای رفاه و امنیت جامعه رقم بزند که عموم افراد جامعه امیال شخصی خود را بر خواسته عمومی فدا نمایند و منافع عمومی بر منفعت شخصی ترجیح دهند و در این حالت است می‌توان توسط عقل سلیم منافع عمومی را تشخیص داد اما در حالتی که منافع خصوصی اهمیت و اولویت داشته باشند دیگر تشخیص خیر عمومی آسان نیست، این شرایط، نشان‌دهنده‌ی بحران اخلاقی و خط فروریختگی سامان اجتماعی است. از نظر رسو انسان‌ها در سرشت خویش پرخاشگر، برتری‌جو و خودپرست نیستند، بلکه قوانین و نهادهای فاسدند که انسان را به تباهی می‌کشانند. در جامعه‌ی فاسد، رذیلت‌ها پررنگ و شایع است و اما فضیلت‌ها کم‌رنگ و نادر می‌شوند؛ همچنین پیوند میان مردم سست می‌شود و منافع خصوصی و فردی بر منافع جمعی و عمومی غلبه می‌کند. در این حالت، «دیگر در هیچ امری اتفاق آرا حاصل نمی‌شود و اراده‌ی عمومی، اراده‌ی همگان محسوب نمی‌گردد. آنگاه جر و بحث‌ها زیاد می‌شود، نظریات موافق و مخالف با هم به مبارزه می‌پردازند و حتی بهترین عقیده‌ها نیز بدون مشاجره به تصویب نمی‌رسند».

روش تحقیق

هدف این پژوهش شناسایی نقاط اشتراک و تفاوت‌های نظری دو اندیشمند در حوزه خیر عمومی است، این پژوهش نوعی تحقیق تطبیقی است که با روش‌های پژوهش‌های مقایسه‌ای صورت گرفته است. جامعه آماری این پژوهش نظریات اندیشمندان است، در این روش

اطلاعات و داده‌ها از آثار نامبردگان استخراج و سپس در راستای سازمان تحقیق طبقه بندی و تجزیه و تحلیل شده‌اند. آنان، افکار خود در زمینه‌های مختلف را در مکتوبات رسمی و غیر رسمی شان تشریح نمودند که در اسناد باقی مانده از آنها قابل دسترسی می‌باشد و از آنجا که موضوع ما یک موضوع تطبیقی و مقایسه‌ای است بنابراین در راستای انجام این روش، نخست از روی منابع اصلی و از آثار هر یک از نمایندگان مکاتب مورد نظر، دیدگاه‌ها در حوزه خیر عمومی استخراج شده و چنانچه در خصوص برخی مطالب آراء مبهم و متناقضی وجود داشت، مورد توجه و مطالعه قرار گرفته است.

یافته‌های تحقیق

تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم لذت در دیدگاه آیه الله مصباح یزدی و میل

اولین تفاوت دیدگاه را می‌توان به تعریف معنی لذت اشاره کرد بنظر استوارت میل افعالی درست اند که منجر به بیشترین لذت بشوند و بالعکس افعال نادرست افعالی هستند که سبب ایجاد تلخکامی بشوند در حالیکه ایشان معتقدند افعالی ارزشمند هستند که از نظر هر انسانی دارای ارزش است مانند کمک کردن به دیگران و یا سیر کردن افراد محروم به عبارتی ایشان معتقدند ذات افعال نشان دهنده درستی یا نادرستی یک فعل است، میل البته به همین گزاره اکتفا نکرده بلکه معیار درست بودن اعمال را صرفاً منجر به لذت و شادکامی ندانسته بلکه معتقد است اعمالی درستند که مطابق قاعده ی اخلاقی باشند و بالعکس اعمال نادرست مخالف این قاعده می‌داند، و نتیجه عمل را غایت نهایی اخلاق درنظر می‌گیرد که منجر به بسط و گسترش اخلاق در جامعه می‌شود به عبارتی دیگر فعلی را درست می‌داند که ضمن رعایت قاعده اخلاقی سبب شادکامی یا لذت عمومی شود که می‌توان با عنوان خیر عمومی از آن نام برد از طرفی دیگر اینگونه می‌توان از نظرات میل برداشت که که تنها نبودن درد سبب خیر عمومی می‌شود اما در سوالی که این نظریه به نقد می‌گذارد این است که اگر در موقعیت خاصی که قاعده اخلاقی وجود ندارد و نمی‌توان از درستی یا نادرستی اخلاق سخنی گفت چه باید کرد؟ تنها پاسخی که میتوان از نظرات بدست آورد این است که فعلی را انجام داد که بیشترین شادکامی را برای افراد به بار آورد، مصباح معتقد است انسان جهت ارزش گذاری افعال اختیار دارد که بتواند برای هر فعلی لذت مشخصی را در نظر بگیرد، بطور مثال این لذت گاهی میتواند به این شکل باشد که غیر از سیر کردن شکم خود به دیگران نیز کمک نماید و دیگر معیاری که در اندیشه مصباح مهم است این است که انسان افعال خود را با انگیزه خاصی انجام می‌دهد که ممکن است این انگیزه کسب لذت باشد، چنانچه ما در اندیشه‌های میل وجود انگیزه که همان کسب لذت باشد را مشاهده می‌کنیم بطوریکه لذت گرایی را هدف همه اعمال دانسته است.

تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم ارزش و خیر عمومی در دیدگاه آیه الله مصباح و میل

مسئله دیگری که میتواند به آن به عنوان اختلاف دیدگاه بررسی کرد مسئله ارزش‌های فردی و اجتماعی است به نظر مصباح ارزش انسان به ارزش رفتارهایشان است و انسان باید تابع ارزش‌های اخلاقی باشد و نباید رفتار غیر اخلاقی داشته باشد میل نیز به این قاعده اخلاقی پایبند است اما مسئله این است که میل ارزش اخلاقی را تابع نظر جمعیت بیشتر دانسته یعنی مبنای جمع عقول افراد یک فعل غیر اخلاقی را اخلاقی بدانند و سوال مهم این است که تشخیص این قاعده اخلاقی یا اخلاقی با کیست یا اینکه دارای چه مبنایی است، ایشان در پاسخ به این سوال این مسئله را مطرح می‌نمایند ممکن است دروغ گفتن در قاعده اخلاقی با موقعیت‌های عام خلاف و نادرست باشد اما در بین دروغ مصلحت آمیز و راست فتنه انگیز کدام را باید برگزید، مصباح ادامه می‌دهد ممکن است این دروغگویی نتیجه لذت بخش برای انسان بیاورد اما نمی‌توان لذت را در فقط نتایج مادی منحصر کرد و باید به لذت‌های عالی تر انسانی نیز توجه کرد که به ام مصلحت عالی تر انسانی می‌گوییم و چه بسا لذت آن بیشتر باشد، در حالیکه در نظرات میل صرفاً به دو معیار قواعد اخلاقی و بیشترین خوشی برای بیشترین افراد اشاره شده

است و مصلحت انجام فعلی است که سبب افزایش کمال انسانی در نظام هستی بشود. تفاوت شاخص در نوع دیدگاه به افعال را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد که میل هدف افعال را کسب لذت و دوری از رنج می‌داند ولی ایشان هدف هر علمی را کسب کمال در راستای نظام هستی شناسی می‌داند، از طرفی دیگر ایشان بیان می‌دارد ممکن است لذت‌هایی وجود داشته باشد که موقتاً ما را به نفعی برساند اما برای آینده ما، و چه‌بسا برای آینده جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم یا حتی برای جامعه آیندگان ضرر داشته باشد، خلاف مصلحت است که این نوع نگاه به آینده نگری را در نظرات میل مشاهده نمی‌کنیم که این نوع نگاه را می‌تواند در تفاوت قائل بودن ایه الله به خداباوری دانست که در اندیشه‌های میل چنین نگاهی وجود ندارد.

تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم نتیجه و پیامد افعال در دیدگاه ایه الله مصباح و میل

در دیدگاه ایشان همانطور که گفته شد ممکن است افعالی منجر به لذت نشوند ولی بطور کلی سبب ایجاد کمال در نظام هستی شود، ما در اندیشه‌های اخلاق گرایی میل نیز رگه‌های از این نظریات را می‌توانیم مشاهده کنیم گرچه مدنظر میل کمال نظام هستی نیست اما بر این باور است که افراد جهت رسیدن به لذت اکثریت جامعه می‌بایست بخاطر دیگران فداکاری و از جان گذشتگی کنند گرچه برای فرد لذتی را به ارمغان نمی‌آورد ولی سبب ایجاد لذت جمعی می‌گردد. از طرف دیگر میل در خصوص نتیجه سه اصل را عنوان میکند که ابتدا درستی یا نادرستی اعمال باید صرفاً بر اساس پیامدهایشان انجام شود و هیچ چیز دیگری واجد اهمیت نیست و دیگر اینکه در ارزیابی نتایج بدین معنی که کدام نتیجه حاصل شده بهتر، تنها مرجع تصمیم گیرنده بین نتایج، میزان لذت و خشنودی است که هر کدام از نتایج ممکن است بدست آورند و سوم اینکه همه افراد یکسان هستند خشنودی هیچ یک از افراد نباید بر افراد دیگر مهمتر قلمداد شود بدین معنی که پست و جایگاه افراد در یک نظام برابر هستند و دارای اولویت بندی نیستند و افراد جهت تصمیم گیری نسبت انجام عمل باید بی طرفانه عمل کنند و نباید اغراض شخصی خود را در انجام عملی که سبب ضرر به خود و نفع همگانی می‌شود دخالت دهند

تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم مصلحت و شناخت آن در دیدگاه ایه الله مصباح و میل

آنچه از نظرات میل می‌توان دریافت کرد این است که سعادت و لذت مد نظر میل به سعادت اجتماعی است یعنی بدنبال خیر عموم جامعه است و در مواقعی که لذت‌های اجتماعی بر لذت‌های فردی رجحانیت دارند سعادت جمعی را مد نظر قرار می‌دهد و از فرد یا افراد اقلیت در جامعه انتظار دارد که فداکاری و ایثار به خرج داده و بخاطر منافع جمعی، سختی و رنج را تحمل کنند و از طرفی نیز در خصوص مصلحت به افراد توصیه می‌کند که در موضوع بی طرفانه قرار بگیرند و منافع شخصی خود را در تشخیص فعل درست دخالت ندهند و اگر فعلی بر مبنای نتیجه خود درست است ولی با منافع شخصی فرد تصمیم گیرنده تعارض دارد رای به نفع جمع بدهد و خیر عمومی را در نظر بگیرد و در ساختار حکومتی، افراد باید جهت نفع جامعه باید منافع خود را در راستای منافع جامعه قرار دهند، به این ترتیب میل از مدافعان حکومت مردمی یا مردم سالاری (دموکراسی) است. مردم سالاری بیواسطه یعنی حکومتی که در آن، افراد تماماً دست اندرکار حکومت باشند بهترین نوع حکومت است اما چون شرکت تمام مردم در حکومت عملاً ممکن نیست حکومت کمال مطلوب همان حکومت نمایندگی و تشکیل پارلمان است ایه الله مصباح نیز تاحدودی با این نظر میل موافق است و از آن تحت عنوان تراحم مصالح فردی یاد می‌کند و می‌فرماید گاهی مصلحت افراد با مصلحت دیگران تراحم دارد و مواقعی نیز تراحم بین افراد نیز بلکه بین پاره سیستم هاست که در اسلام به آن مفسده می‌گویند.

معیار کمال گرایی جهت تشخیص

ایشان در خصوص الویت دادن افعال درست معتقد است باید اولویت‌ها را نسبت به برتری دادن مصلحت‌های متفاوت نسبت به همدیگر شناسایی کنیم اما در نظریه میل مشاهده کردیم که شیوه داوری خود را در این موارد عدم برتری افراد بر یکدیگر و بررسی نتایج اعمال است، اما جهت تشخیص این الویت‌ها معیار کمال در نظام احسن الهی را معرفی می‌نمایند به عبارتی دیگر باید هدف مشخص باشد تا بتوانیم بر

اساس هدف نسبت به اولویت بندی مصلحت‌ها را تشخیص داد و نه فقط بر اساس نظر اکثریت افراد جهت کسب لذت، وقتی هدف مشخص شد که چرا انسان به این دنیا آمده است و چرایی خلقت انسان، آن گاه می‌توان در تشخیص کمال و شناخت مصلحت بهتر تصمیم گیری کرد.

مسئله عقل

مسئله بعدی است که ایه الله مصباح نسبت به میل تشریح بهتری می‌دهد در خصوص تشخیص مصلحت و الویت بندی بین لذت‌های افراد که میل در این خصوص می‌گوید باید افراد بخاطر منافع جمع از آن خودگذشتگی نشان دهند و تشخیص لذت را تنها شادکامی بیشتر برای افراد مطرح می‌نماید این است که با چه وسیله‌ای این لذت بیشتر تشخیص داده میشود، در واقع میل مشخصات فعل درست را گفته و فرض را بر عقل انسان‌ها گذاشته که به این تشخیص برسند، اما ایشان در خصوص این عقل می‌فرماید صاحب عقل باید انسانی دارای فطرت پاک باشد و میل باطنی نعمتی است که خداوند در وجود انسان‌ها گذاشته است بطوریکه در صورت کشتن بیوه زنی یا کودکی همه فطرت‌ها پاک آن را ظلم بدانند اما چالشی که مصباح آن را مطرح مینماید این است که اگر این فطرت تحت اثر شرایط تربیتی خاص قرار بگیرد و یا تحت تاثیر جغرافیا و فرهنگ و آیینی قرار بگیرد و از مسیر خود منحرف شود چگونه می‌توان اعمال درست را تشخیص دهد؟ این مثال را به وضوح می‌توان در حس‌های ناسیونالیستی و نژاد پرستی بعضی از جوامع مردم کشورها مشاهده کرد که منجر به صدور قوانین و ایجاد محدودیت نیز می‌گردد و مناقشات زیادی بروی اینگونه موارد در پارلمان‌ها مشاهد می‌شود.

عدم شناخت همه مسائل در زمان تصمیم گیری

مسئله دیگری که مصباح در تشخیص اعمال درست بیان می‌نمایند این است انسان نمیتواند همه لذت‌ها را بشناسد مانند لذت‌های معنوی به دلیل اینکه نمیتوان همه کمال انسانیت را درک کرد یا زوایای پنهانی که ممکن است بر اثر آن عمل به ظاهر درست، ممکن است منجر به ضرر شود و نتیجه اینکه راه‌های عقلانی دارای محدودیت هستند و همه چیز را نشان نمی‌دهد و در این مواقع وحی می‌توان به شناخت انسان کمک نماید، این راه شناخت و این محدودیت عقلی مورد اشاره مصباح در اندیشه‌های میل جایی نداشته و مطرح نشده است.

تخصیص در تشخیص دادن بین سایر خیرها با خیر عمومی

مسئله دیگری که میل معتقد است هر فعلی باید و نباید دارد یا به عبارتی دیگر قاعده مند است و این قاعده وابسته به هدف و نتیجه‌ای است که به آن می‌رسد و تمایل میل نشان میدهد وی نسبت به اختیار کردن بین دو قاعده اخلاقی و غایت طلبانه؛ دومی را اولویت می‌دهد و دیگر اینکه بین دو مقوله منفعت و مصلحت باید می‌بایست شادکامی همه مردم را در نظر گرفت و منفعت گرایی قانون یا مجوزی برای شرارت افراد نیست و در ضمن این قواعد هم بدون استثنا نیستند و قابلیت انعطاف هستند و نفع نهایی آن است که تبدیل به خیر عمومی برای همگان بشود اما در نظر مصباح این قاعده‌ها کامل نیستند و باید عواملی دیگری غیر از پیامد افعال را در نظر گرفت در مثالی که مصباح می‌آورد ممکن است پیامد افعال دارای مفسده و مصلحت باشند و بین این دو باید داوری صورت بگیرد در واقع نه اینکه صرفاً ملاک ارزیابی بطور کلی شادکامی یا عدم رنج باشد در پیامدهایی مانند قتل افراد و مجازات آن ممکن قصاص باشد اما باید عواقب قصاص را نیز بررسی کرد ممکن است از اثر این قصاص چند زندگی دیگر نیز نابود شوند و کسی به این ملاحظه‌ها توجه نکند در واقع اینگونه می‌توان گفت که گاهی باید قبل از اجرای افعال نتیجه هر پیامدی را نیز مورد بررسی قرار داد که حکم اسلام بر نظر مصباح این است که باید بین پیامدهای احتمالی داوری نمود که از آن به عنوان مفسده و مصلحت نام می‌برند و ادامه می‌دهند اگر مصلحتش بیشتر از مفسده بود باید مصلحت را انجام داد و اگر بالعکس مفسده بیشتر بود نباید مصلحت را انجام داد و در صورت برابری بین مصلحت و مفسده باید یکی را اختیار کرد و این کار برای متخصصین نیز دشوار و سخت است و گاه نیز اشتباه ممکن است صورت گیرد به همین دلیل می‌توان این تصمیم گیری را بر عهده حکومت‌ها گذاشت و لزوم وجود حکومت را از این طریق ثابت نمود.

نتیجه گیری

طبق بررسی بعمل آمده در نظریات اندیشمند جهت رسیدن به خیر عمومی می‌بایست تمامی شرایط و مقتضیات را مورد ارزیابی قرار داد که مهمترین این شرایط را می‌توان شیوه تشخیص لذت، شناخت افعال درست از نادرست، نقش عقل تصمیم گیرنده در افعال، ارزیابی پیامدها افعال و همچنین شرایط افراد و ارزش شناسی تربیتی و فرهنگی عموم و نوع نگاه به هستی شناسی و کمال خواهی مهمترین زمینه‌های شکل گیری و رسیدن به خیر عمومی است، اما بنظر می‌رسد میل با هدف رساندن بشر به ملاکی جهت تشخیص درستی یا نادرستی افعال نظریه خود را مطرح کرده و با وجود نواقص و نقدهایی که به این نظریه وارد است اما در دنیای کنونی نیز طرفداران خود را دارد و نظریه فایده گرایی با اندکی جرح و تعدیل هم اکنون نیز بنیان بسیاری از قوانین دولت هاست، از سوی دیگر دقت نظر مصباح را در تشخیص افعال صحیح از نادرست بسیار جامع و کامل است بطوریکه نظر تصمیم گیرندگان را در قالب قانون گذاران و افراد را به تمامی ابعاد هر عملی روشن می‌سازد. در واقع ایشان ضمن تایید کلی لذت خواهی انسان، ضمن باز تعریف لذت از منظر اسلام دریچه جدیدی را بروی ما باز می‌نماید و بیان می‌دارد انسان جهت تعریف لذت و درک پیامد واقعی افعال باید نگاهی کمال گرایانه داشته باشد و هدف خود را از زیستن در این دنیای فانی و مادی فراموش ننماید، از سوی دیگر ما را به این نتیجه می‌رساند که درستی و نادرستی افعال تنها از منظر لذت و پیامد قابل ارزیابی نیستند بلکه باید به عواملی مانند کمال خواهی به رسیدن به رضایت خداوند در نتایج و استفاده از فطرت پاک انسان‌ها جهت تشخیص افعال درست نیز توجه نمود. از سویی دیگر آنچه می‌توان در تحلیل نظریات دو اندیشمند قابل مشاهده است این است که میل معیار انگیزه انجام دادن افعال و قوانین اجتماعی را در سود و لذت جمعی ابراز می‌نماید اما مصباح این انگیزه را حتی درستی یا نادرستی افعال تاثیر گذار می‌داند و بعد هدف اثر هر عملی را مورد بررسی قرار می‌دهد یعنی ضمن بررسی درستی یا نادرستی فعل به نتیجه اعمال دقت می‌نمایند و همه افعال را در صورتی صحیح می‌دانند که به دنبال کسب کمال بشری تعریف شده باشند

در بررسی نظریات دو اندیشمند، اصلی ترین تفاوت دیدگاه‌های آنها در نگرش به تشخیص درستی و نادرستی افعال بشری است. میل بر این باور است که معیار ارزیابی افعال را باید در سود و لذت جمعی جستجو کرد. به عبارتی، هر عملی که به حداکثر رساندن خیر و منفعت همگانی منجر شود، درست و صواب است. در مقابل، مصباح معتقد است که درستی و نادرستی افعال را نمی‌توان تنها از منظر لذت و پیامد ارزیابی کرد. ایشان معیارهای دیگری چون کمال خواهی، رسیدن به رضایت خداوند و استفاده از فطرت پاک انسان را نیز مدنظر قرار می‌دهد. به نظر مصباح، انسان برای تعریف لذت و درک پیامد واقعی افعال خود باید نگاهی کمال گرایانه و معنوی داشته باشد و هدف خود از زیستن در این جهان را فراموش نکند. از این دیدگاه، افعال درست آن‌هایی هستند که به سمت کمال انسانی و رضایت الهی هدایت می‌کنند. در مقابل، میل معیار اصلی را در حداکثر رساندن سود و لذت جمعی می‌داند و انگیزه انجام دادن افعال و قوانین اجتماعی را بر همین اساس بنا می‌نهد. اما مصباح ضمن تایید اهمیت لذت جویی انسان، آن را از منظر اسلامی مورد بازتعریف قرار می‌دهد. در نهایت، می‌توان گفت که مصباح با نگاه جامع تر و عمیق تر به ابعاد مختلف انسان و هستی، معیارهای کامل تری را برای ارزیابی درستی و نادرستی افعال ارائه می‌دهد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

References

- Alidoost, A. (2020). Jurisprudence and expediency, publishing organization of Islamic Culture and Thought Research Institute. In.
- Alidoost, A. (2021). Jurisprudence and expediency, published by the Research Institute of Islamic Culture and Thought. In.
- Dehkhoda, A. A. (1999). Dictionary, Publishing and Printing Institute of Tehran University. In.
- Egbum. (1979). *William Fielding and other fields of sociology*, translated by Amir Hossein Arianpour. Pocket Books.
- Ermson, J. E. (2002). *Interpretation of John Stuart Mill's Moral Philosophy*". Compiled by Philippa Foote. *Theories of moral philosophy* (H. Kaji, Trans.). Rozeneh.
- Finnis, A. (2011). *The Limits of Privacy*. Basic Books, Finnis.
- Ghazali, A. H. (1427). *Revival of Ulum al-Din, 4 volumes, suspended by Muhammad Wahbi Suleiman and Osama Amourah*. Dar al-Fikr.
- Makram, M. I. (2000). Ibn Manzoor. *Lasan al-Arab*, 2.
- McIntyre, A. (2016). *History of Moral Philosophy* (G. willing, Trans.). Hekmat Publishing House.
- Misbah Yazdi, M. T. (2008). *Mullah's Message of Martyrdom* (M. M. N. Qomi, Ed.). Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Misbah Yazdi, M. T. (2011). *Mashkat: Teaching Philosophy* (Vol. 1). Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Mashkat* (K. Sobhani, Ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Research and writing: Gholamreza Motaghifar*. Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute (Quds Sareh).
- Misbah Yazdi, M. T. (2014). Mohammad Taqi, review of moral schools, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA. Ch, 1.
- Misbah Yazdi, M. T. (2022). the topic of pleasure and perfection, information base In.
- Mohsenian Rad, M. (2012). *Revolution of Press and Values*. Tehran Center for Media Studies and Research.
- Moin, M. (1983). *Farhang Moin*. Amir Kabir Publications.
- Mortazavian, A. (2012). Rousseau and general critical crisis; Everyone's will, public will and public good, . *Surah Andisheh magazine*.
- Reisch, M. (2018). *For the Common Good Essays of Harold Lewis*. Brunner-Routledge New York and Hove.
- Riordan, P. (1996). *The Politics of the Common Good*. Institute of Public Administration.
- Shaban Nia, Q., & Ghorbani, M. (2012). Efficiency of the Velayat al-Faqih theory regarding public interest". *Islamic Government*(year, No. 67).
- Stanford, E. o. P. (2017). by the publish The Metaphysics Research Lab. In.
- Yuengert, A. (2009). The Common Good for Economists. *Faith and Economics*, 38, 1–9.
- Zarqa, M., A. (2010). *Distinguishing Normative Proof and Methodology of Islamic Economics Author: Ayouz Lo H and Hosseini S. A*. Economics of Islamic Philosophy, Imam Sadegh University Press.